

Rune H. Skoe

Møtet med den fremmede

Samtale og subjektivitet i Edmond Jabès'

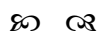
Un Étranger

avec,

sous le bras,

un livre

de petit format



Veileder: Professor Knut Stene-Johansen

Hovedfagsoppgave i allmenn litteraturvitenskap

Universitetet i Oslo

Våren 2006

Synopsis

Denne oppgaven forsøker å nærme seg spørsmålet om den fremmede. Den gjør det gjennom en lesning av Edmond Jabès' *Un Étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, ved å undersøke hvordan den fremmede framstilles i boken generelt og i kapittel I spesielt. Oppgavens sentrum er dialogen. Dialogen analyseres med utgangspunkt i to figurer, brudd og sirkel, som uttrykker dens forhold til det fremmede. Oppgaven munner ut i en oppfatning av det fremmede som dialogens ansikt.

Oppgaven er delt inn i tre deler. Den første gir en presentasjon av *Un Étranger*, en framstilling av bokens struktur og et rammeverk for forståelsen av den fremmede. Den andre delen tar for seg møtet med boken. Vi undersøker hvordan *Un Étranger* framstiller fremmedhet med litterære grep, i setninger og i ord. Vi møter også figuren vi skal bruke for å tenke forholdet til den fremmede; forholdet mellom Jeg og Du. Den tredje delen tar for seg møtet med den fremmede gjennom en lesning av dialogen i kapittel I og en undersøkelse av samtalen som form.

Vi ledes gjennom oppgaven til å vende spørsmålet mot oss selv. Oppgaven gir på denne måten et indirekte portrett av det subjektet som søker et møte med den fremmede. Subjektet som er et forhold til seg selv som en fremmed.

Takk

Takk til professor Knut Stene-Johansen for veiledning gjennom et vanskelig prosjekt.

Denne oppgaven står i gjeld til professor Ragnhild E. Reinton, for hennes seminar omkring Theodor Adornos *Estetisk teori*, og til professor Arne Melberg, for hans seminar om reiselitteratur. Spørsmålet om den fremmede var allerede til stede.

Je tiens à exprimer ma profonde gratitude à M. Marcel Cohen, pour sa très grande gentillesse, son soutien et ses conseils, tout au long de ce projet.

À Iris.

Synopsis	3
Takk.....	5
Forkortelser	9
1. På begynnelsen.....	11
1.1. Veien gjennom oppgaven.....	12
1.2. En personlig note	13
2. <i>Un Étranger avec, sous le bras, un livre de petit format</i>	15
2.1. Hva, hvordan og hvorfor er <i>Un Étranger</i> ?	15
2.2. <i>Un Étrangers</i> struktur	21
2.3. Hvem, eller hva, er en fremmed?	25
3. Møtet med <i>Un Étranger</i>; boken som en fremmed	31
3.1. En annerledes tittel.....	31
3.2. På terskelen til boken.....	33
3.2.1. Den første setningen.....	34
3.2.2. De første utlendingene: Sitatene i <i>Un Étranger</i>	36
3.2.3. (Ordet) den fremmede: « <i>L'étranger de l'étranger</i> » og « <i>l'étrange Je</i> »	40
3.3. Forholdets figur: Jeg ⇔ Du.....	43
4. Møtet med den fremmede.....	51
4.1. Vendingen. Fra teori til praksis: Hvordan boken begynner å oppføre seg (etisk) og kaller leseren «Du»	53
4.2. Dialogen og den fremmede	58
4.2.1. Den fremmede slik vi møter ham i <i>Un Étranger</i> : Den fremmede «i» dialogen..	58
4.2.2. <i>Pages du livre exhumé, I. Ved siden av dialogen: Bekjennelsen</i>	70
4.3. Det fremmede i dialogen: Bruddet	72
4.3.1. Dialog og dialogisitet ifølge Bakhtin: Agon og Ut-tale	73
4.3.2. Samtalen ifølge Blanchot: Avbrytelse og Brudd (Enhet og fremmedhet)	77
4.4. Dialogens triadiske struktur: Sirkelen	82
4.4.1. Edmond Jabès og dialogens tre stemmer	84
4.4.2. Derridas sirkel: repetisjon og åpning	86
4.5. Det fremmede er dialogens ansikt.....	89
4.5.1. Ansikt og dialog.....	90
4.5.2. <i>Un Étrangers</i> ansikt og det fremmedes tale	93
5. På slutten	97
Bibliografi.....	103

Forkortelser

Un Étranger avec, sous le bras, un livre de petit format vil stort sett forkortes til *Un Étranger* i teksten. Alle sitater er fra denne boken hvis ikke annet angis.

Følgende forkortelser av Jabès' verker vil brukes ved sitering:

LH:	<i>Le Livre de l'Hospitalité</i>
DC:	<i>Désir d'un commencement</i> <i>Angoisse d'une seule fin</i>
LQ:	<i>Le Livre des Questions</i>
LQ2:	<i>Le Livre des Questions 2</i>
LD:	<i>Le Livre du Dialogue</i>
P:	<i>Le Parcours</i>
LP:	<i>Le Livre du Partage</i>

1. På begynnelsen

Denne oppgaven forsøker å nærme seg spørsmålet om den fremmede. Den gjør det gjennom en lesning av Edmond Jabès' *Un Étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, ved å undersøke hvordan den fremmede framstilles i boken generelt og i kapittel I spesielt. Oppgavens sentrum er dialogen. Dialogen analyseres med utgangspunkt i to figurer, brudd og sirkel, som uttrykker dens forhold til det fremmede. Oppgaven munner ut i en oppfatning av det fremmede som dialogens ansikt.

Gjennom oppgaven, og allerede i det første møtet med *Un Étranger*, vil det skje en forskyvning fra den fremmede mot subjektet, mot det som mottar ham. Den fremmede, som absolutt fremmed, er utenfor verden. Møtet med ham kan ikke skje. Men: Å forstå hvorfor møtet med den fremmede ikke kan finne sted er et møte med det fremmede, gjennom å være subjektets vending mot seg selv: Subjektets forhold til seg selv som en fremmed. Emmanuel Levinas uttrykker det slik: «La mise en question de soi est précisément l'accueil de l'absolument autre.» (Levinas 1990:53). Å møte den fremmede er å utspørre seg selv; å sette seg selv — sitt selv — på prøve. Forholdet til meg selv er forholdet til den fremmede.

Dette er ikke en solipsisme. Forholdet til den fremmede, forholdet til meg selv, er aldri avsluttet. Den fremmede er ikke et tema; han er ikke en idé i min bevissthet eller noe jeg kan besitte. Forholdet til den fremmede er ikke en kunnskap eller en forståelse. Han er det som utfordrer min kunnskap og min forståelse:

L'«absolument autre» ne se reflète pas dans la conscience. Il y résiste au point que même sa résistance ne se convertit pas en contenu de conscience. La visitation consiste à bouleverser l'égoïsme même du Moi qui soutient cette conversion. [...] Il s'agit de la mise en question de la conscience et non pas d'une conscience de la mise en question.

(Levinas 1990:53)

Forholdet til meg selv — forholdet til den fremmede — er et dynamisk forhold; det er forskjell og forandring. Det er liv: Subjektets — mitt — liv; et uendelig ansvar overfor den andre.

Vår tekst kan bare behandle dette subjektet indirekte, gjennom sitt forhold til *Un Étranger* og sin behandling av dialogen som form. Vår oppgave viser mot en mye større oppgave. Den er et forarbeid.

1.1. Veien gjennom oppgaven

Denne oppgaven beveger seg mot dialogen, men når den ikke før i siste kapittel. Vi har forsøkt å gjøre veien så logisk som mulig. Det betyr at vi begynner med det enkleste, for så å øke kompleksiteten etter hvert.

For å bevare håpet om forståelse, har vi forsøkt, med ujevne mellomrom, å gripe tilbake, for på den måten å sette gammel kunnskap inn i nye kontekster. Men vi vil også vise framover, for å antyde at den forståelse vi opparbeider er fragmentarisk og ufullstendig.

I kapittel 2 presenterer vi *Un Étranger*. Vi forsøker å svare på hva boken er, hvordan den er det den er, og hvorfor. En nærmere studie av *Un Étrangers* struktur gir oss innsikt i dens dynamiske logikk og leder oss mot sentrum for vår oppgave: Kapittel I og dialogen.

Vi avslutter kapitlet med å skissere den fremmedes rom, som er en framstilling av måten den fremmede blir forstått av *Un Étranger*. Dette gir oss en overraskende mulighet til å knytte den fremmede til Maurice Blanchots essay om Edmond Jabès, «L'interruption (comme sur une surface de Riemann)».

I kapittel 3 forsøker vi å nærme oss *Un Étranger* med et blikk for bokens formelle grep, men på et lavere nivå enn da vi beskrev dens struktur. Dette er møtet med boken. Vi er interessert i hvordan *Un Étranger* er konstruert, og spesielt hvilke litterære grep den bruker for å framstille fremmedhet — og den fremmede.

Vi begynner med en undersøkelse av tittelen, fordi den skiller seg ut blant titlene til Edmond Jabès og fordi flere av de enkleste grepene kommer til syne i den. Vi går så videre til bokens første setninger, hvor vi blant annet finner de første utlendingene: Sitatene. De viser mot den formen for sitat vi skal møte i dialogen og mot en teori om den fremmede.

Åpningen på kapittel I gir oss figuren vi skal bruke i lesningen av dialogen — og i lesing generelt. Denne figuren er forholdet mellom Jeg og Du: Jeg—Du. Vi argumenterer for at den også grunnlegger dialogen — og forholdet til den fremmede. Vi følger her blant andre Martin Buber. Diskusjonen av figuren, og framstillingen den har fått i *Un Étranger*, leder til en problematisering av forholdet generelt og forholdet til en tekst spesielt. Grensene for vårt teoretiske perspektiv blir skissert mot slutten av dette kapitlet.

I kapittel 4 kommer vi til dialogen. Etter at vi har opplevd — *tatt inn over oss* — hendelsen som grunnlegger vår oppgave og vårt forhold til *Un Étranger*. Her, rett før møtet med den fremmede, gjør boken en gest mot oss. Den kaller på oss; den kaller oss «Du». Men den gjør det ved å vende seg bort fra oss; ved å vende seg mot seg selv. Fra og med dette øyeblikket blir vår objektive tilnærming umulig. Vi velger å forsette, følge boken; vi velger å påta oss ansvaret for forholdet til *Un Étranger*. Herfra går ingen vei tilbake.

Vår oppgave blir nå å undersøke hvordan den fremmede kommer til syne, og til orde, i *Un Étrangers* dialog. Vi fastholder noen av de formelle preferansene våre, gjennom å studere hvordan den fremmedes posisjon uttrykkes på ulike nivå i dialogens struktur. Dette leder oss videre mot en analyse av dialogen som form. Vi benytter oss da av ideer fra Mikhail Bakhtin, Maurice Blanchot, Jabès selv og Jacques Derrida. Sammen med Jean Starobinskis «Le progrès de l'interprète» er dette tekster som har fulgt oss fra begynnelsen av arbeidet med oppgaven, selv om de ikke alltid kommer eksplisitt til uttrykk.

Dialogen blir analysert ved hjelp av to figurer, brudd og sirkel, som knyttes til to aktiviteter, avbrytelse og vending (eller tilbakevending, gjentakelse, repetisjon). Dette er figurer vi har observert gjennom hele oppgaven, og som vi har hevdet utgjør basis for konstruksjonen av fremmedhet i *Un Étranger*. De refleksjonene vi gjør her kan sies å være oppgavens sentrum; dens hjerte. De hjelper oss å forstå i hvilken grad dialogen kan være stedet for møtet med det fremmede og på hvilken måte *Un Étranger* kan sies å være et portrett av en fremmed. Dialogen åpner også opp for perspektiver som ligger utenfor vår oppgave, men ett av disse følger vi for å avrunde.

Vi har siden presentasjonen av *Un Étranger* antydnet at boken er et portrett av et ansikt. Vi går derfor tilbake til dialogen i *Un Étranger* for å undersøke hvorvidt den kan sies å være den fremmedes ansikt. Det viser seg å være omvendt. Dialogen er ikke den fremmedes ansikt, men det fremmede er dialogens ansikt. *Un Étrangers* vending, hendelsen som grunnla vårt forhold til boken, er dens ansikt, og det vi opplevde var ansiktets tale; det fremmedes tale. Dialogen er et spor etter det, eller den, fremmede.

1.2. En personlig note

Denne oppgaven begynte som en formell, litterær analyse. Vi ville undersøke formens mening. Det objektive. Men tolkningen av de formelle grepene er vår tolkning. Den er begrenset av vårt perspektiv, vår kunnskap, vår intellektuelle kapasitet. Den er subjektiv.

Bevegelsen, vendingen, er analog oppgavens bevegelse, fra et spørsmål om den fremmede, til en skisse av et subjekt eller en subjektivitet. Dette fører oss til et viktigere punkt.

Subjektet — jeg — er den som påtar seg ansvaret for tolkningen. Jeg, Rune Skoe, står til ansvar overfor en leser, en *sensor*; jeg forsvarer *min* tolkning, min hovedfagsoppgave. Jeg — bare jeg — er ansvarlig for dens mangler og jeg er ansvarlig for (men ikke nødvendigvis årsak til) dens kvaliteter. Jeg er ansvarlig for det oppgaven er og det den ikke er. Å være ansvarlig for det den andre er *og* det han ikke er, er en av definisjonene *Un Étranger* gir på forholdet til den fremmede (60-63). Vi kommer ikke dit i denne oppgaven. I «Répondre à ... Répondre de ...» formulerer Edmond Jabès dette *credo* for den som skriver: «Je crois qu'un écrivain est responsable même de ce qu'il n'écrit pas.» (Jabès 1997:95) Det er jeg som har skrevet denne oppgaven.

Men hvorfor har jeg skrevet «vi»? Jeg vet ikke. Jeg begynte å skrive «vi», kanskje av frykt for det «jeg» som kommer til uttrykk i Jabès' bøker — frykt foran «jeg», overfor «jeg». En visshet om at jeg ikke klarte å være jeg. Jeg kom til kort. Jeg flyktet mot «vi» — men ikke av de riktige grunnene.

Vi er en konvensjon. Spesielt innenfor de harde vitenskaper, som er der jeg kommer fra, er «vi» vitenskapsfellesskapets subjekt. Fordi alle påstander skal være mulig å etterprøve — av andre, på andre steder og til andre tider. Andre skal kunne følge oss og komme til samme svar. I litteraturvitenskapen finnes ikke denne typen svar. Selv om vår oppgave viser mot — håper på — muligheten av dem, fordi vi ønsker at andre skal følge i vårt spor.

En eventuell leser kan finne noen korte kommentarer om «vi» i denne oppgaven. «Vi» dukker opp i en viktig passasje i *Un Étranger*. Det er «vi» som definerer individet, synes *Un Étranger* å si. Men det finnes ikke noe vi. Vi er et håp om samvære, samfunn. Vi er et tegn til den andre. For eksempel en leser. Det er et håp uten håp; et håp for den andre.

I vår oppgave er kanskje «vi» sporet etter dette håpet: ikke-stedet oppgaven er skrevet fra.

2. *Un Étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*

Dette kapitlet er en presentasjon av *Un Étranger*. Vi vil forsøke å svare på hva boken er, hvordan den er det den er, og hvorfor.

I neste kapittel skal vi ta for oss møtet med boken. Her begynner vi med slutten: Teksten på *Un Étrangers* bakside (eller rygg): Omslagsteksten. Den gir oss noen svar, flere indikasjoner — og stiller oss foran nye spørsmål. Vi tar så for oss *Un Étrangers* struktur, for å utdype vår forståelse av hvordan boken er. Strukturen gir oss et innblikk i bokens *dynamiske* logikk, og den peker mot sentrum for vår studie: Kapittel I og dialogen. Til slutt vender vi tilbake til bokens første spørsmål, for å skissere hvordan den fremmede blir forstått i *Un Étranger*.

2.1. Hva, hvordan og hvorfor er *Un Étranger*?

Et mulig svar på disse spørsmålene er: *Un Étranger* er forsøket på å stille spørsmålet om den fremmede og vårt forhold til ham. Den gjør det ved å være et portrett av en fremmed, som også kan være et selvportrett. Den gjør det fordi å være seg selv er å være en fremmed, og kunnskap om seg selv er bare mulig gjennom forholdet til — anerkjennelsen av — den fremmede. Forholdet til den fremmede er en fiksjon; å konstruere seg selv er et selvportrett.

De siste etappene i denne argumentasjonen får vi bare antydning i omslagsteksten. Det avgjørende leddet, at å være seg selv er å være en fremmed, finner vi i bokens første setning. Her skal vi gjøre en skisse av Hva og Hvordan, og antyde hvorfor boken er et portrett. Dette gjør vi, som sagt, med utgangspunkt i omslagsteksten; bokens siste ord:

Qu'est-ce qu'un Étranger? Telle est la question posée dans ce livre.
Quelle responsabilité avons-nous envers lui? Telle est la seconde question posée dans ce livre.
Mais ce livre n'est pas un essai.
Il est, au contraire, l'histoire d'une vie, dont on ne peut dire, avec certitude, où elle commence et où elle finit.
Longtemps, j'ai été habité par ce livre, avant de l'habiter à mon tour; l'amenant, ainsi, à me lire là où, moi-même, je le lis.
Livre d'une essentielle rencontre qui m'a marqué au plus profond. Mais a-t-elle, seulement, eu lieu?
Portrait, en quelque sorte, d'un Étranger dont j'ai perdu, un jour, la trace mais qui, bien qu'imaginaire, pourrait, sans que je le sache, être, aussi, le mien.

E.J.

Det første vi legger merke til er initialene «E.J.», Edmond Jabès' initialer — og et *omvendt* Jeg (*JE*). Vi får også «JE» hvis vi leser fra høyre mot venstre, det vil si på arabisk eller hebraisk. Det jødiske og det egyptiske står å lese i Jabès' initialer. Det gir det franske «JE»¹. Kanskje den som skriver er et omvendt jeg, slik Jean Starobinski hevder omvendelsen er forutsetning for selvbiografi (Starobinski 2001:118-119)? Vi kommer tilbake til dette spørsmålet.

Omslagsteksten (*le 4^e de couverture*) har også et annet navn på fransk: *prière d'insérer*, «vennligst føy inn». I *Le Livre des Questions* er de både utenfor og innenfor bøkene. Edmond Jabès vender tilbake til gamle omslagstekster i nye bøker. Tekstene fra de sju første *Livre des Questions* finner vi igjen, kommentert, i den første *Livre des Ressemblances*. Og omslagstekstene til de tre *Livre des Ressemblances* kommer igjen i den første *Livre des Limites*. I *Le Livre du Partage*, den fjerde *Livre des Limites*, finner vi omslagstekstene til de tre forrige. Ringen er altså sluttet med *Le Livre des Limites*. Kanskje er dette et tegn på at fra og med *Un Étranger* begynner en ny bok? Eller det kan være et tegn på at den boken hvor omslagstekstene til *Un Étranger* kommer tilbake, er en framtidig bok, en bok ingen har skrevet (ennå)? I neste kapittel blir det klart at *Un Étranger*, allerede på de første sidene, viser tilbake til *Le Parcours*. Men hvis vi ikke visste bedre, så kunne vi tro at *Un Étranger* var en ny begynnelse.

Å lese omslagsteksten til *Un Étranger* som forklaring, eller bruksanvisning, innebærer en risiko. Til dette problemet knytter det seg et annet, som kanskje er det andre vi legger merke til, nemlig tekstens vanskelighet — speilet i Jabès' innviklede syntaks, og dens (parodiske?) *crescendo* i siste setning. Alle tekstene, og tekstfragmentene, vi arbeider med i denne oppgaven kommer til å være vanskelige. Hvis vi allikevel velger å lese teksten som en bruksanvisning, og begår en viss forenkende vold mot den, kan vi trekke fram tre punkter som danner utgangspunkt for en tilnærming til *Un Étranger*.

Det første er de to spørsmålene E.J. stiller i *Un Étranger*, som vi finner i omslagstekstens to første avsnitt. De danner basis for bokens prosjekt, og kan sies å være dens filosofiske materiale. Det andre er bokens litterære form og stoff, som er antydnet i det fjerde og siste (sjuende) avsnittet. Disse kan tolkes som måten *Un Étranger* har valgt å behandle sitt filosofiske materiale på. Boken er prosjektets form. Eller, sett fra vårt synspunkt, formens prosjekt. Vi kommer tilbake til disse to punktene lenger ned.

¹ Jabès kommenterer det i *Le Livre du Dialogue*: «Le mot JE repose sur mes deux initiales. Absent, j'aurais, grâce à lui, acquis un statut de vivant.» (LD:9)

Det tredje, og sentrale, er en dialogisk figur. Vi finner den i tekstens femte avsnitt, og dette er kanskje bokens klareste og vanskeligste setning. Den uttrykker forholdet mellom (denne) forfatteren og boken (han skriver). Setningen sier forholdet den uttrykker; dens form er dialogisk. Den er brutt i to, men henger sammen i et semikolon og i repetisjonen av visse ord i hver setning. Setningene har samme kiastiske struktur, men de er ikke like. En oversettelse som løfter fram mønstret kunne se slik ut: «Boken hjemsøker forfatteren før forfatteren bor i boken; boken leser forfatteren der hvor forfatteren leser boken.» Avstanden mellom den som skriver og det han skriver opprettholdes både i verbene («bo» og «lese») og i ordenes fysiske organisering i setningen². De to setningene «utgjør» en setning, men denne setningen er ikke én; den er ikke en totalitet eller et *avsluttet* hele. Setningen er heller ikke sammensmeltningen av de to setningene, men den er et forhold mellom dem; en prosess eller en bevegelse. Den er den ene setningen overfor den andre; setningene *ansikt til ansikt*. Hver setning er en vending, slik E.J. er en omvending av JE. Men en omvending som ikke opphever forskjellen, men bevarer den, ved å være (i) forandring, ved å aldri bli én, identisk, slik det omvendte jeg er forskjellig fra seg selv. Den som skriver, E.J., er verken et jeg (JE) eller et omvendt jeg (EJ), men et *annerledes* jeg.

Denne dialogiske figuren kan vi kalle selvkonstruksjonens, eller selvportrettets, figur. Den strukturerer forholdet mellom form og stoff i boken. Men den strukturerer også forholdet mellom mennesker generelt, og forholdet til den fremmede spesielt. Det dialogiske er det grunnleggende i *Un Étranger* og dialogen er vår oppgaves sentrum.

Det filosofiske utgangspunktet for *Un Étranger* er, ifølge E.J., to spørsmål. Det første: Hva er en fremmed? Det andre: Hva er vårt ansvar overfor ham?

Disse spørsmålene er, på mange måter, ett spørsmål. For eksempel er de ett hos Levinas, hvor forholdet til den fremmede — den andre — blir forstått som ansvar. Ansvar kommer, i en viss forstand, før den fremmede; den fremmede blir «det han er» *på grunn av* mitt ansvar. Hos Jabès finner vi en lignende holdning, ved at møtet med den fremmede stiller oss, samtidig, overfor spørsmålet om vårt ansvar overfor ham. I vår oppgave finner de to spørsmålene sammen i den grad ansvarlighet inngår i spørsmålet om representasjon. I

² Hvis X er den som skriver og Y er boken, så får vi: «X—Y—Y—X; Y—X—X[= «moi-même»: Sentrum]—X—Y». Den som skriver omringer boken i første setning (hvor den semantiske lesningen gir forrang til boken), mens boken omringer den som skriver i den andre (hvor den semantiske lesningen gir forrang til den som skriver). Det siste poenget ble borte i vår oversettelse. Det ville være mer presist å si: «[...]»; på denne måten ble boken tvunget/lokket til å lese meg der hvor jeg leser den.»

spørsmålet «Hvordan framstille en fremmed?», indikerer «hvordan» et valg av etisk art. Denne oppgaven forsøker å studere dette valget: *Un Étranger* valg.

Det etiske valget er valget av form. Form er knyttet til genre. Men spørsmålet om genre er vanskelig å avgjøre i *Un Étranger* tilfelle, på samme måte som for alle bøkene i *Le Livre des Questions*.

Hva får vi vite i omslagsteksten om bokens form eller genre? Vi får vite hva den ikke er. Til tross for at spørsmålene er filosofiske, så er ikke *Un Étranger* et essay: «Mais ce livre n'est pas un essai.» Boken er — tvert imot (*au contraire*) — historien om et liv: «l'histoire d'une vie». Dette sier oss kanskje lite. Men i omslagstekstens siste avsnitt får vi to viktige presiseringer. For det første at *Un Étranger* er et portrett av en fremmed: «Portrait [...] d'un Étranger». For det andre forteller fortsettelsen av setningen at portrettet *også* kan være et portrett av den som «tegner» det, et portrett av den som skriver boken: E.J. eller Edmond Jabès. *Un Étranger* kan altså være et selvportrett.

Er et portrett alltid et selvportrett? Eller, for å formulere spørsmålet innenfor en litterær kontekst: Er en bok alltid en selvbiografi? Denne oppgaven ønsker ikke å stille dette spørsmålet. Vi hadde håpet å kunne gå utenom. Didier Cahen ser på *Un Étranger* som en fortsettelse av *Le Parcours*; «[*Un Étranger*] vient compléter la présentation de soi.» (Cahen 1991:291) Men hva slags «seg» er det snakk om? Hvis vi måtte definere *Un Étranger*, så ville vi kalle den et selvportrett av et skrivende jeg; det skrivende jegets selvportrett. *Un Étranger* er (selv)biografien til et skrivende og skrevet jeg, slik *Le Livre des Questions*' første setning uttrykker det: «*Tu es celui qui écrit et qui est écrit*» (LQ:13 [Forfatters kursiv]). Eller den er en skivingens, eller skriftens, selvbiografi³: En *autografi*? Å undersøke dette ville kreve mer plass, og kunnskap, enn vi har til rådighet. Vi vil konsentrere oss om hvorvidt *Un Étranger* kan sies å være et portrett av en fremmed og, mer spesifikt, om dialogen i kapittel I er et møte med ham. Vår behandling av disse spørsmålene vil imidlertid antyde hvorfor *Un Étranger* mener et portrett av den fremmede bare kan være et portrett av subjektet, av et jeg (*je*)⁴.

³ Skiving — skrift og boken den, eventuelt, skriver — kan ikke være (en) grammatikk (Derrida 1979:114-115). Skiving er, hos Jabès, en aktivitet; den er forskjellig fra seg selv. Skiving, og skrift, er *différance*. Den utprøver seg selv, stiller seg selv på prøve; skiving *er* forholdet til det andre. — Skiving, og skrift, er et annet spørsmål vi hadde håpet å unngå.

⁴ I *Un Étranger* er subjektet triadisk. Dets form er Jeg↔Meg eller Jeg—Meg. Formen er analog forholdet mellom den fremmede og meg; mellom jeg og den andre. Vi skal behandle forholdet gjennom figuren Jeg—Du. Den samme figuren strukturerer dialogen. Subjektets væren er dialogisk; subjektivitet *er* dialog. Dette kommer vi til å se spesielt hos Bakhtin.

Hva betyr det at *Un Étranger* er et portrett? Ironisk nok kan vi antyde et svar på dette spørsmålet ved å ta utgangspunkt i essays som behandler selvbiografien. Jean Starobinski og Paul de Man kan hjelpe oss å forstå hvorfor selvbiografi er selvfortolkning og hvorfor boken — språket — ikke kan være annet enn taus som et bilde.

I «Le style de l'autobiographie», første del av «Le progrès de l'interprète», framstiller Jean Starobinski et konsentrat av sine refleksjoner rundt selvbiografien og dens stil. Vi skal bruke tre momenter fra denne, det siste er også et generelt poeng fra hans Rousseau-lesning. For det første slår han fast at selvbiografien ikke er en ordentlig genre (Starobinski 2001:109,116). For det andre er den ikke et portrett, men: «[S]i l'on peut la tenir pour un portrait, elle y introduit la durée et le mouvement. Le récit doit couvrir une suite temporelle suffisante pour qu'apparaisse le tracé d'une vie.» (Starobinski 2001:110) *Un Étranger* hevdet å være historien til et liv, men det finnes ikke noe reelt biografisk forløp i den. Hvordan vi kan introdusere varighet og bevegelse skal vi se lenger ned. Til slutt vektlegger Jean Starobinski at selvbiografien er selvfortolkning. Han definerer stil som det som knytter det skrivende og tolkende jeg til det (fortidige eller samtidige) jeg som tolkes og «portretteres»:

Toute autobiographie — se limitât-elle à une pure narration — est une auto-interprétation. Le style est ici l'indice de la relation entre le scripteur et son propre passé, en même temps qu'il révèle le projet, orienté vers le futur, d'une manière spécifique de se révéler à autrui.

(Starobinski 2001:111-112)

Hvis selvbiografien er en stil, så er denne et bilde på forholdet mellom de to subjektene. Dens sannhet, hvis den finnes, tilhører verken den skrivende/tolkende eller den skrevne/tolkede, men er sannheten om forholdet mellom dem. Min selvbiografi er ikke meg; jeg er min selvbiografis subjekt: En *undersått*. Men hva kan stilen si om meg?

Ingenting, hevder Paul de Man. Den sier ingenting. Verken om meg eller noe annet. Ikke fordi den ikke vil si noe. Den kan ikke. Siden den er fanget i en tekst, siden den må uttrykkes i et språk, er den taus som et bilde, *silent as a picture*:

To the extent that language is figure (or metaphor, or prosopopeia) it is indeed not the thing itself but the representation, the picture of the thing and, as such, it is silent, mute as pictures are mute. [...] To the extent that, in writing, we are dependent on this language we are all [...] deaf and mute — not silent, which implies the possible manifestation of sound at our own will, but silent as a picture, that is to say eternally deprived of voice and condemned to muteness.

(de Man 84: 80)

Språk er ikke det det forestiller. Det er, i beste fall, et bilde. Det er utenfor det det betegner, som klær på en kropp⁵. Men for oss er det nettopp fordi teksten (og språket) ikke er det den betegner, at den kan være et portrett av en fremmed. Den fremmede er «definert» ved umuligheten av sin representasjon, sitt bilde, sin begripelse. Språket som taushet — fiksjon — er dermed forutsetningen for et (sant) bilde av den fremmede.

Paul de Mans essay heter «Autobiography as De-Facement». Selvbiografi er en utvisking av ansikt og stemme. Men hva om denne utviskingen er et ansikt? Hva om forsvinning er et språk og taushet en form for tale, et kall? (En *ut-hvisking*?) Disse spørsmålene kommer vi til å berøre i forholdet Jeg—Du og i vår refleksjon rundt dialogen, men uten å kunne gi tilfredstillende svar.

Un Étranger er, som språklig artefakt, *silent as a picture*. Men kan man gi den stemme, liv? Kan man, slik Starobinski antydnet, introdusere bevegelse i den? La oss anta at bildet i *Un Étranger* tilfelle er et portrett. Hva kan det si oss om boken? Portrettet kan gi oss tre indikasjoner på hva, og hvordan, *Un Étranger* er.

Portrettet er konstruert over tid, men ikke tidlig som ferdig produkt. I dette ligner det på det litterære verket — og på et menneskes liv. Ved en heldig symmetri blir boken et temporalt objekt, *igjen*, gjennom lesing. Forfatter og leser ligner på hverandre. Boken — som portrettet — kommer til liv (igjen) gjennom en leser. (Men det nye livet er annerledes enn det gamle.) Dette er bokstavelig talt sant på hebraisk. Det hebraiske språket består, som skrift, av konsonanter⁶. For å bli språk — for å leve — må det leses; det må tilføres vokaler, stemme. Stemmen, vokalene, er liv; konsonantene, død. Dette er et kjent motiv innenfor jødisk diktning og tenkning, og vi finner det også i *Un Étranger*: «À toute vie sa voyelle, sa voilure; à la mort, ses cohésives consonnes.» (12) Jabès' insistering på leserens rolle kan forstås i dette perspektivet. Liv — forskjell, bevegelse, varighet — innføres av en leser. Liv skjer

⁵ «The language so violently denounced is in fact the language of metaphor, of prosopopeia and of tropes, the solar language of cognition that makes the unknown accessible to the mind and to the senses. The language of tropes (which is the specular language of autobiography) is indeed like the body, which is like its garments, the veil of the soul as the garment is the sheltering veil of the body.» (de Man 1984:80)

⁶ Nybegynnertekster har angitt vokalene som punkt under konsonantene. Gud er, ifølge kabbala, et punkt. Gud er liv. Han er pust, stemme: En vokal. Tittelen på den siste *Livre des Questions* er altså «Gud» (repetert i undertittelens «El»). Guds første ord er: «Dieu, *El*, pour se révéler, Se manifesta par un point. / La Kabbale» (LQ2:465) — Det vanligste navnet til Gud i Bibelen («Det gamle testamentet»), navnet på det som ikke kan ha navn, er YHWH. Dette er konsonantene i «navnet» Jahve. Men en leser vil ikke si «Jahve»; han vil uttale YHWH med et annet navn på Gud, for eksempel «El», «Elohim», «Gud» og så videre.

mellom en bok og en leser. En bok er et kall på en leser; leseren er bokens håp: «Seul le lecteur est réel.» (Jabès 1997:50)⁷ *Un Étranger* blir et levende portrett i møtet med en leser.

Portrettet er konstruert over tid, sa vi. Det er, som det litterære verket, en konstruksjon, en artefakt. Det er derfor forskjellig fra det det avbilder, slik språket er det. Hvis portrettet (av en fremmed) er «historien om et liv», så er det, nødvendigvis, annerledes enn denne historien — og dette livet. Men det er denne forskjellen som gjør det mulig å portrettere den fremmede. Det er en nødvendig forskjell; et portrett av en fremmed er, nødvendigvis, en fiksjon. Det er sant *fordi* det er en fiksjon. Hvorfor? Fordi bare gjennom å være fiksjon, bare gjennom å være «usant» — forskjellig fra det det avbilder —, *kan* portrettet være sant. Det er den eneste måten å bevare den fremmede *som fremmed* på. Dette argumentet ender i følgende påstander, som denne oppgaven viser mot: Jeg er forholdet til den fremmede. Forholdet er mitt ansvar; den fremmede er *min* fiksjon⁸. Jeg er en *uunnværlig* fiksjon.

Et siste punkt er spesielt viktig for oss. Et portrett er, først og fremst, et portrett av *et ansikt*. Ansiktet er et sentralt begrep hos Levinas, og det er, som vi skal se, et begrep Jabès bruker i sin tenkning om den fremmede. «Genren» portrett gir oss dermed en indikasjon på *hva* som skal portretteres: Den fremmedes ansikt.

2.2. *Un Étrangers* struktur

Vi kan framstille *Un Étrangers* struktur på tre delvis uavhengige måter. De representerer ulike nivå, eller ulike former, for strukturering. Vi kan kalle disse formene akser. Den første er knyttet til fysisk organisasjon. Den andre er uttrykk for temporalitet. Den tredje viser til hendelser, forandringer.

Fysisk sett er *Un Étranger* delt inn i tre. Den første delen er en terskel, delt inn i et forord og en hoveddel. Den har ingen tittel. Så følger bokens hoveddel, som består av sju kapitler. Til slutt en ny terskel, med det passende navnet «L'éclipse». Også formørkingen — forsvinningen, avskjeden — skjer i to etapper: først et forord, så en hoveddel. Tersklene kjennetegnes ved et mer generelt, og filosofisk, språk.

⁷ Jabès hevder å ha skrevet denne setningen før, men i *Je bâtis ma demeure* finner vi en litt annen, mer ambivalent, form: «Le lecteur seul est réel.» (Jabès 2001a:159) Det er mulig mitt eksemplar har en trykkfeil, for jeg har bare kommet over den første versjonen (altså den siste) i kommentarlitteraturen, for eksempel hos Éric Benoit (Benoit 2000:7).

⁸ Dette er vår versjon av Jabès' «Autrui est une fiction.» (LD:34)

Det er hoveddelen som er et portrett av en fremmed. I terskelen figurerer han bare som begrep (med i hvert fall ett unntak, som vi skal kommentere i neste kapittel). Den fremmede dukker opp i kapittel I (21), i dialogen som utgjør kapitlets hoveddel, og han forsvinner på siste side av kapittel VII (144). Vi kan altså si at det er de sju kapitlene som er *boken Un Étranger*, i den grad denne skulle være et portrett av en fremmed. Den første terskelen er før boken og den andre er etter. De omringer *Un Étranger*. *Un Étranger* sammenfaller ikke med seg selv; den er forskjellig fra seg selv. Den er, kanskje, en fremmed? Vi skal undersøke dette nærmere i neste kapittel, når vi behandler møtet med boken.

Hoveddelens kapitler er nummerert fra I til VII. De fem første kapitlene etterfølges av tekster med betegnelsen *Pages du livre exhumé*, nummerert fra I til V. Både kapitlene og «de utgravde sidene» er delt inn i forord og hoveddel. Forordene, som vanligvis består av svært korte fragmenter, ligner på tersklene. De gir vanligvis et innblikk i hva kapitlet, eller sidene, skal handle om. De fungerer som motto.

Det er i *Pages du livre exhumé* at en person som hevder å være en fremmed kommer til orde første gang. Dette skjer i *Pages du livre exhumé, I* (32). Forskjellen mellom disse sidene og hoveddelens kapitler er størst i kapittel I. Det er dette kapitlet vi skal konsentrere oss om. Senere viskes forskjellene ut, og i kapittel VI har *Pages du livre exhumé* forsvunnet helt. Forsvinningen har å gjøre med *Un Étrangers* temporale struktur, som vi skal ta for oss under. Men utviskingen av forskjellene mellom hovedkapitlene og deres *Pages du livre exhumé* er mer gåtefull. Vi skal antyde et mulig svar, indirekte, i vår analyse av dialogen. Hvis vi holder på ideen om at *Un Étranger* er det skrivende jegets selvportrett, så er denne utviskingen kanskje tegnet på at boken er et forsøk på å virkeliggjøre prosjektet Edmond Jabès skisserte i et av de første tekstfragmentene i *Le Livre du Partage*:

Introduire l'autobiographie dans le texte juif, réhabiliter le Je — le particulier d'où émerge l'universel —, affirmer le visage, puis procéder au lent effacement de cette affirmation.

(LP:14)

Kanskje det viktigste i *Un Étranger* er denne utviskingen og ikke, slik vi kommer til å hevde, dialogen i kapittel I? Dette må bli sentrum for en annen oppgave, som kan ta for seg spørsmålet om selvbiografi i Jabès' verk, eller i hvert fall lese mer av *Un Étranger* enn vi kommer til å gjøre.

Den temporale strukturen er også tredelt. Kapitlenes generelle tematikk indikerer den tid de tilhører. De tre første er rettet mot nåtiden. De to neste mot fortiden. De to siste mot framtiden. En grov forenkling gir følgende oversikt:

Kapittel	«Tema»
I	Jeg—Du; Dialogen
II	Ordet
III	Likhet, å være lik, å ligne
IV	Jøden/det jødiske
V	Grunnen; Ansvar → Gjestfrihet
VI	Døden, Glemselsen
VII	Etter døden; En leser

Kapittel I åpner med møtet Jeg—Du og dialogen. Den begynner, kunne vi hevde med Martin Buber, før tingene. Tingene tilhører verden; dialogen grunnlegger den (Buber 1992:8).

Forholdet til den fremmede blir skissert i nåtid gjennom forholdet til ord og skrift, i kapittel II, og i spørsmålet om likhet, i kapittel III⁹. *Un Étranger* vender seg så mot fortiden, for å undersøke grunnen for den fremmede — og forholdet til ham. Kapittel V kan leses som et forarbeide til *Le Livre de l'Hospitalité*. Ved overgangen til kapittel VI forsvinner *Pages du livre exhumé*, kanskje fordi det ikke finnes utgravde papirer fra framtiden. *Un Étranger* kretser om glemsel og død, før den i kapittel VII beveger seg bortenfor døden — mot et liv etter døden. Kapitlet munner ut i en refleksjon over — og et kall på? — leseren (143-144). Bokens overlevelse er bare mulig gjennom lesing, gjennom en leser. Boken er for en leser, men hvem er denne leseren?¹⁰

Kapittel I er spesielt, siden dialogen kan sies å være muligheten for et møte mellom fortid og framtid. I dialogen kommer fortid og framtid sammen. Kapittel I skiller seg også ut gjennom å være strukturert etter en annen lov.

Un Étranger som et dynamisk vesen, som en bok som forandrer form, kommer best til uttrykk i kapittel I. Kapittel I er et bilde av *Un Étranger*. Det er tredelt, slik *Un Étranger* er det, med

⁹ Men nåtiden er kontaminert. Den er ikke bare nåtid, verken som ord eller som likhet. Den ryddige strukturen forstyrres når lesingen begynner.

Kapittel II åpner slik: «Le mal est dans le mot. / Mot qui fait mal et qui, étrangeté, console. / Le mystère est dans son étrangeté.» (43) I siste setning ser vi en allusjon til Mallarmé. Vi kommer bare til å se på ett tilfelle av Jabès' litterære behandling av ord. Jabès' forhold til ord undersøkes av blant andre Warren Motte Jr. (Motte 1990:54-77) og Danièle Sabbah (Sabbah 2002:109-161).

Likhet er heller ikke en stabil figur i *Un Étranger*, noe kapittel IIIs motto gjør klart: «— La ressemblance est, en soi, trahison; car elle encourage autrui à ne jamais chercher à nous connaître.» (65)

¹⁰ «Et, pourtant, à la question: “Pour qui écrivez-vous?” n'avait-il pas, spontanément, répondu: “Pour personne; pour le silence, peut-être, qui est toujours attente de quelqu'un.”» (144)

begynnelse, midtparti og slutt. Det begynner med et forord, som kanskje er en fortsettelse av terskelen. Så følger hoveddelen, som er en dialog. Til slutt finner vi *Pages du livre exhumé, I*.

De tre delene har ulik stil. De har ulik *tiltaleform*: De taler på forskjellig vis til en leser. De forholder seg ulikt til ham. Forskjellene er ikke så store, og det er nødvendig med en nærlesning for å forstå hvordan delene i kapittel I forholder seg til hverandre. Vi kommer til dette når vi skal lese dialogen. Men vi kan skissere et bilde.

Forordet er holdt i samme stil som terskelen, det vil si med en viss grad av abstraksjon og generelle betraktninger. Det er påstander, definisjoner, aforismer; tiltaleformer som ikke søker å samtale, men å belære. Det er en autoritativ tale.

Pages du livre exhumé, I er en fortellende, og reflekterende, tekst. Den som skriver hevder å komme fra et annet sted; han er en utlending (32). På hoveddelens første side hevder han at teksten er en bekjennelse, eller begynnelsen på en bekjennelse (31). Bekjennelsen er, kanskje, selvbiografiens opprinnelige form. Det er en tale til Gud: «Dieu est le destinataire direct du discours» (Starobinski 2001:117) — og en tale til «de andre» fordi den går til Gud, slik Jean Starobinski viser med utgangspunkt i St. Augustin¹¹. Det er en bønnfallende tale; en tilbedende tale.

Dialogen i kapittel I er, bokstavelig talt, en dialog mellom forordet (til kapittel I, pluss terskelen) og etterordet (*Pages du livre exhumé, I*). Det viser, kanskje, at dialogen er stedet hvor forord og etterord samtaler; hvor de to tiltaleformene møter hverandre. Kanskje er det vi kaller dialogens figur — og representerer med figuren Jeg—Du eller Jeg↔Du — egentlig to figurer. Den første, en autoritær figur: $Jeg \searrow Du$. Den andre, en tilbedende figur: $Jeg \nearrow Du$. Dialogen er en dialog mellom disse figurene.

Den siste figuren er «den etiske». Den ligner på Bubers Jeg—Du og Levinas' andre som er «nærmere Gud enn meg» (Blanchot 1969:82). Vi foretrekker imidlertid å representere den etiske figuren slik: $Jeg \ll Du$. På denne måten antyder vi at Jeg er gitt av Du; Jeg er ansvar for Du og ansvaret er takknemlighet¹². Denne figuren, og det forholdet den innebærer mot den fremmede, kommer til å være til stede i stor grad i dialogen i kapittel I.

Den første figuren, som ikke nødvendigvis er uetisk, vil i mindre grad være synlig i *Un Étrangers* dialog. Dialogen prøver å være sann, være et (godt) forhold til den fremmede. Det er ved å være $Jeg \ll Du$ at den kan være den fremmedes ansikt. Dialog som *agon* skal vi behandle med utgangspunkt i Mikhail Bakhtins tanker. Vi finner også framstillingen av det i

¹¹ «[L]’auteur s’adresse à Dieu dans l’intention d’édifier ses lecteurs.» (Starobinski 2001:117)

Un Étranger (60-63). Men det er spesielt Maurice Blanchot og Jacques Derrida som, på hver sin måte, løfter fram det truende — og ikke-menneskelige — i dialogen.

Vi kalte denne inndelingen for hendelses-orientert. Dette er fordi *Un Étranger* vender fra en tiltaleform til en annen. Den forandrer seg. Den forvandler seg. Vi skal i vårt kapittel om dialogen se at den vender seg mot seg selv. Her kan vi påpeke to ting. For det første vitner forvandlingen om en hendelse; forandringen forteller oss at «noe har skjedd». Vi kommer til å ende opp med en forståelse av dialogen som sporet etter denne hendelsen, sporet etter det fremmede. Dette er sporet etter en annen fremmed enn den figuren vi skal møte i dialogen, men vi klarer ikke å løse dem fra hverandre før mot slutten av oppgaven.

Men forandringen kan også leses som en revolusjon, eller en *konversjon*. Det siste ville lede oss tilbake til spørsmålet om selvbiografi, i den grad omvending er forutsetning for den (Starobinski 2001:118-119). Men nå gjelder det boken, ikke Edmond Jabès. *Un Étrangers* formelle struktur, uttrykt gjennom tiltaleformens forvandlinger, viser mot *bokens* selvbiografi. Kanskje viser *Un Étranger* mot Boken? Kanskje den *er* Boken?

Denne oppgaven stiller ikke spørsmålet om Boken. Vi begrenser oss til å søke den fremmede i kapittel I. Vi må krysse bokens terskel før han dukker opp. Men før vi gjør det, vender vi tilbake til *Un Étrangers* første spørsmål.

2.3. Hvem, eller hva, er en fremmed?

Den fremmedes rom er tre-dimensjonalt. De tre aksene kan vi kalle den kontraktuelle (eller formelle), den essensielle og den relasjonelle. Den første aksen, X-aksen, betegner en spatio-temporal dimensjon. Den andre, Y-aksen, en metafysisk dimensjon. Og den tredje, Z-aksen, en subjektiv dimensjon. Aksene bestemmer en viss type fremmedhet og de har sine prototyper. X-aksen har to. Utlendingen viser til en avstand i rom, mens forgjengeren/etterkommeren viser til avstand i tid. For Y-aksen er den Andre, det Ene, eller Gud, mulige prototyper. For Z-aksen har vi ikke funnet noen bedre prototype enn den fremmede.

Rommets geometri er den euklidske. Langs den spatio-temporelle aksen ville man kunne tilordne numeriske verdier. Dette ville for eksempel bety at for en nordmann er en kineser «mer fremmed» enn en svenske, og at for en person født i 1974 er en mann født i

¹² «Ouvrir, tel un livre, sa solitude à celle d'un autre, lueur vers la lueur pour fêter le matin. / À ce stade, la responsabilité a pour nom: gratitude.» (90)

1237 «mer fremmed» enn ei kvinne født i 2254. Slike betraktninger er selvfølgelig av svært liten interesse. I tillegg har det ikke lyktes oss å finne et numerisk uttrykk for de to andre aksene. En matematisk definisjon for fremmedhet synes derfor uoppnåelig. Men det er to overensstemmelser mellom geometrien og virkeligheten. For det første måler aksene forskjell. Fremmedhet er en forskjell mellom objekter; det er «l'étrangeté entre nous» (Blanchot 1969:109). Fremmedhet er relasjonell, og ikke bare i den subjektive dimensjonen. For det andre viser den fremmedes rom at Den Fremmede ikke finnes. I den euklidske geometrien defineres han ved at verdiene langs de tre aksene går mot uendelig. Hvis han finnes, så finner vi ham i punktet (∞, ∞, ∞) . Men dette punktet eksisterer ikke. Hvis Den Fremmede, Det Ene, eller Gud, «er», så er han utenfor rommet, fullstendig fremmed, og vi kan ikke møte ham.

I origo hører den autoktone hjemme. Og, i et metafysisk perspektiv: Altet, Totaliteten. Å leve er å søke bort fra sentrum. Å dø er å vende tilbake og sammenfalle med det. Forskjell er liv; likhet (identitet), død.

Den fremmedhet vi vil undersøke i denne oppgaven krever liv; den krever tilstedeværelsen av et individ, eller flere, i rommet. Dette oppretter en fjerde dimensjon, som er en fold i, eller krumning av, den relasjonelle akse spesielt og rommet generelt. Den måler individets forskjell fra seg selv. Det er akse Jeg—Meg, hvor $(\text{Jeg} \neq \text{Meg}) = \text{liv}$. Vårt tre-dimensjonale, euklidske rom blir altså transformert til et fire-dimensjonalt rom ved at et individ reiser seg, og lever, i det. Individets rom — dets verden, dets *uni-vers* — ligner topologisk på rom-tiden, slik Einsteins relativitetsteori forstår den. Det betyr kanskje at også individets rom kan beskrives med Riemann-geometri. Hvis dette er tilfelle, så forklarer det hvorfor Maurice Blanchots essay om samtalen, hvor han undersøker nettopp spørsmålet om fremmedhet, bærer undertittelen *Comme sur une surface de Riemann* (Blanchot 1969:106-112). En samtale i den fremmedes rom — et møte med den fremmede — skjer på en Riemann-flate. Vi lar det stå som et spørsmål.

Vi skal nå kort gjøre rede for aksene og gi eksempler på hvordan de forekommer i *Un Étranger*. Vi finner både konkrete tilfeller, hvor de «nevnes ved navn», og formelle, hvor de kommer til syne gjennom litterære grep.

Den første akse, som vi har kalt den kontraktuelle, definerer den fremmede ved hjelp av eksterne kriterier. Dette er tilfellet for utlendingen. Utlendingen er en som kommer fra et annet land. Definisjonen av ham er avhengig av et kontraktuelt, eller formelt, grunnlag. Dette grunnlaget er staten (eller landet), og dens grenser til andre stater (eller land). Individet som

plasseres innenfor dette rammeverket er en «utlending» hvis det befinner seg et annet sted enn sitt hjem, som er definert ved den stat (eller land) det «tilhører». Denne definisjonen har ingen ambivalens. Dette er dens store fordel, logisk sett. Og dens problem, for det eksterne kriteriet fører til at «utlendingen» ikke har noen ontologisk dybde. Det er ikke fordi han er utlending at han virker, eller ikke virker, fremmed. En utlending er ikke nødvendigvis en fremmed, og en fremmed, ikke nødvendigvis en utlending.

I *Un Étranger* finner vi flere tilfeller av den fremmede som en utlending. Den som skriver definerer seg ved et tilfelle som en utlending. Hans opplevelse av verden hevdes å være formet av det faktum at han kommer fra et annet sted: «Je viens d'un autre pays; c'est, bien évidemment, pour cela.» (32) Det er også en stemme som utfordrer *Un Étrangers* refleksjon rundt den fremmede, og hevder at en fremmed alltid kan defineres som en utlending (69,84).

For oss er det viktigere at vi finner formelle, eller litterære, utlendinger i *Un Étranger*. Det er snakk om «tekstutlendinger». Tekstbrokker, av større eller mindre omfang, som kommer fra andre steder. Vanligvis er dette stedet en bok. Da kaller vi dem sitater. I neste kapittel skal vi analysere forekomsten av disse sitatene. Gjennom oppdagelsen av ulike nivå vil vi kunne utlede en teori om den fremmede, og forholdet til ham, med utgangspunkt i *Un Étrangers* formelle konstruksjon. Det er denne litterære undersøkelsen som utvides i studien av dialogen i siste kapittel.

Det kan være på sin plass å antyde en annen type fremmedhet som tilhører den første aksens. Den vil føre oss mot et bilde av den andre, og forbinder den spatio-temporelle aksens med den essensielle. Vi nevnte at den første aksens prototyper er forgjengeren og etterfølgeren. Her vil vi antyde en fremmed som er utenfor min rekkevidde i temporal og/eller fysisk forstand. Begrepet for denne typen fremmed er det bibelske min neste (eller Nesten), som er én oversettelse av det franske *autrui*, *Autrui*.

Det kan imidlertid ha en svært reell, og dagligdags, betydning. Vi finner et godt eksempel hos Olav H. Hauge. Det er her et forhold til en som er utenfor forholdet, til den tredje. Jeg gjør den andre en gjentjeneste ved å gjøre en tredje person en tjeneste. Den moralfilosofiske lærdommen kan vi få ved å sitere de siste versene av «Gjer ein annan mann ei beine» (Hauge 1980:117):

Eg vil betala;
eg kan ikkje nå deg
med ei beine att.
So gjer ein annan mann
ei beine då,
sa Osamannen,
og skauv ifrå.

Den distansen som markeres i siste vers — «skauv ifrå» — er samfunnets grunnlag. Det sosiale er et forhold mellom individer (mennesker, dyr, planter, *et cetera*) som (*opprinnelig*) ikke har noe felles. Osamannen handler uten interesse, eller hans interesse er den andres interesse. Men han pålegger ikke den andre å gjøre det samme. Det blir stående som en mulighet. Den andre — og vi — kan følge Osamannen, ved å handle uten tanke på gjengjeld. Å handle godt er å handle i min nestes interesse; for min neste. Det er å håpe for ham, ikke for meg selv:

Être *pour* un temps qui serait sans moi, *pour* un temps après mon temps, par-delà le fameux «être-pour-la-mort» — ce n'est pas une pensée banale qui extrapole ma propre durée, mais le passage au temps de l'Autre.

(Levinas 1990:45 [Forfatters kursiv])

Tid er en viktig faktor i forholdet til den fremmede. Det kommer vi til å se i *Un Étrangers* dialog. Under skal vi se eksempel på den Andre som forgjenger (Gud) og etterfølger (Messias). Men her kan vi legge vekt på en tolkning av den andre som utenfor forholdet Jeg—Du, utenfor samfunnet. Den andre som den tredje, slik han finnes i Hauges dikt: Fraværende, men mulig. Den fremmede som gir meg mulighet til å gjengjelde en annens tjeneste overfor meg. En som ikke har gjort seg fortjent min handling og som derfor er en fremmed for meg. Forholdet til den andre før han blir som meg.

Men min gave til den fremmede er giftig. Jeg kan ikke vite om den interesserer ham. Ved å handle overfor ham, ved å handle i hans interesse, så avkrever jeg ham denne interessen. Jeg oppfører meg som en imperialist; jeg koloniserer ham og hans interesse. Det holder ikke å tro at man handler i den andres interesse. I denne oppgaven søker vi å handle godt i dialogen. Det er ikke selvfølgelig å lykkes.

Hva er det som gjør en fremmed til en fremmed? Hvis det ikke er de ytre attributtene, så må det være de indre. Vi ledes til å spørre etter den fremmedes essens, eller, med Platon, hans idé. Dette er svært vanskelig filosofisk terreng, og det er umulig for oss å gjøre rede for det

her. Vi vil bare følge den mest ekstreme versjonen, siden det er den som leder oss mot Den Fremmede.

Vi kan si at fremmedhet oppstår på grunn av forskjell. For eksempel er en utlending forskjellig fra en autokton. Men, som vi har sett over, så er ikke denne forskjellen tilstrekkelig til å gjøre utlendingen til en fremmed. Vi kan derfor anta at en fremmed, for å virkelig være fremmed, må være forskjellig fra alle andre. Han kan da kalles den absolutt andre. Hvis vi undersøker denne definisjonen litt nærmere, ser vi at det bare kan være én fremmed. Og, hvis vi legger til en metafysisk dimensjon (eller en religiøs), så finner vi at denne fremmede, blant annet, ikke kan «ha» væren, han kan ikke eksistere «som oss», og må derfor være «annerledes enn væren», slik Levinas formulerer det (Levinas 2004b:96-97). Han er Den Andre, Plotins Det Ene, eller han er Gud.

I *Un Étranger* er dette aspektet spesielt til stede gjennom det nære forholdet til Levinas' filosofi. Men vi finner også konkrete spor. For eksempel der den fremmede blir definert som Messias: «L'étranger est celui qui vient. / Il est, toujours, celui qui va venir.» (68) Og, når den fremmede forsvinner, så kan dette være en allusjon til Gud og måten han viste seg, andre gang, for Moses¹³. Gud viste ryggen. Ryggen antyder en retning, og *torah* betyr nettopp retning. På denne måten kan vi si at den fremmede, der han forsvinner, viser oss veien. Passasjen kan tolkes som forutsetningen for *Un Étranger*; den beskriver bokens prosjekt: Å gi den fremmede et ansikt. Slutten er (på) begynnelsen:

— [...] Regarde devant toi. Que vois-tu?
— Je vois un chemin et un homme qui s'éloigne.
Il est seul.
— Comment est-il?
— J'essaie de lui inventer un visage, car je ne le vois que de dos.
— Qui est-il?
— Un étranger, sans doute, avec, sous le bras, un livre de petit format.

(144)

I kapittel 4 skal vi ta for oss hvordan den fremmede kan sies å eksistere utenfor dialogen. Han blir dermed et eksempel på den andre som annerledes enn væren, i den grad han ikke «er» i dialogen, i boken.

Boken har også gudlige tendenser, slik vi har antydnet over. I neste kapittel skal vi se hvordan den framstiller, og konstruerer, seg selv som en fremmed. På samme måte som Gud

¹³ «Moïse, qui a eu le privilège de voir Dieu face à face (Ex 33,11), demande à voir Dieu de nouveau (Ex 33, 18-23). Dieu se manifeste alors plus authentiquement à Moïse en se laissant voir de dos, c'est-à-dire comme Celui qui justement échappe à toute vision[.]» (Benoit 2001:132)

for Moses, så blir boken et eksempel på noe vi verken får tak i eller tak på. «Jamais le livre, dans son actualité, ne se livre», skriver Jabès i *Elya* (LQ2: 212).

Den fremmede må også ha en menneskelig tendens. For, som vi har sett, definisjonen av Den Fremmede fører til at vi umulig kan møte ham, i hvert fall ikke *her nede*. Hvis den fremmede er Gud, hvordan kan vi så forklare det faktum at vi, svært ofte, møter mennesker (eller dyr eller andre værender) vi oppfatter som fremmede?

For å gjeninnskrive den fremmede i en eksistensiell sfære, må vi operere med en relasjonell (eller relativ) definisjon. Definisjonen blir subjektiv. Det er jeg som bestemmer hvorvidt den, eller det, jeg står overfor er en fremmed. I ytterste konsekvens er det bare jeg som eksisterer. Det er jeg som holder verden oppe (Levinas 2004b:95). Det er Levinas' påstand, og Jabès følger ham, at dette ikke medfører solipsisme, men tvert imot er den eneste mulighet for et forhold til den andre.

Vi kommer til å se i hvor stor grad *Un Étranger* vektlegger den relasjonelle aksene. Denne aksene er den eneste som kan føre mot det vi oppfatter som bokens mål: Å hevde at en dialog med en fremmed bare kan finnes der subjektet først har — *er* — en dialog med seg selv (som en fremmed). Å anerkjenne seg selv som en fremmed er begynnelsen på et etisk forhold til den andre. Det er å se verden med andre øyne. Det er begynnelsen på et nytt liv. Derfor kan Jabès skrive: «L'étranger est constamment au commencement de son histoire.» (51)

3. Møtet med *Un Étranger*; boken som en fremmed

Vi skal nå ta for oss møtet med *Un Étranger*. Vårt mål er å få et overblikk over de litterære grep som konstruerer fremmedhet i boken — og boken som en fremmed. Vi vil spesielt interessere oss for formelle grep. Dette kapitlet er ikke en lesning av *Un Étrangers* terskel, men en forberedelse på møtet med den fremmede i neste kapittel.

Vår analyse er delt inn i tre. Vi begynner med tittelen, fordi den på enkelt vis oppviser ulike former, og nivå, for fremmedhet. Vi tar så for oss terskelens første setninger, som gir oss bokens første utlendinger og viser vei mot en teori om den fremmede. Vi avslutter kapitlet med en behandling av forholdet mellom Jeg og Du, som gir oss figuren for dialogen — og for lesing. Og fører oss til møtet med den fremmede.

3.1. En annerledes tittel

Un Étranger avec, sous le bras, un livre de petit format skiller seg ut på flere måter. Her skal vi se på noen aspekter ved tittelen.

Det er to ting som, ved første øyekast, skiller tittelen fra de andre titlene til Jabès. Det første er lengden; bare *Le petit livre de la subversion hors de soupçon* og *Désir d'un commencement* Angoisse d'une seule fin er nesten like lange. Det andre er bruddet med Jabès' foretrukne tittelformel: «Le Livre de X». En formel han bruker for boken som følger *Un Étranger: Le Livre de l'Hospitalité*. Tittelen oppfyller heller ikke den andre hovedformen, bestående av ett eller to ord¹⁴, selv om den gjør det i vår forkortede versjon.

Det er også noe annet vi legger merke til. Dette har å gjøre med tittelens mening og med assosiasjonene man får når man leser den. Den synes å vise til noe menneskelig, mens de andre titlene til Jabès, først og fremst, knytter seg til noe abstrakt — til «boken» eller til filosofiske begreper. Riktignok er spørsmål knyttet til noe(n) som kan stille dem, og vi aner menneskelig aktivitet og samvære i begreper som dialog, det å dele (*le partage*) og gjestfrihet, men kanskje er *Le Parcours*¹⁵ den eneste boken som direkte antyder et menneske. Før vi ser på hva Jabès eventuelt har ønsket å vise til med tittelen, må vi se på et annet element som blander det kjente med det fremmede, og som hjelper oss å forstå hvordan Jabès tenker dem.

¹⁴ For eksempel *Yaël, Elya, Aely* (i *Le Livre des Questions*) og *Le Parcours; Le Soupçon Le Désert* og *L'Ineffaçable L'Inaperçu* (bok to og tre i *Le Livre des Ressemblances*).

¹⁵ Og dens (i tittelen) ikke-menneskelige komplement *Ça suit son cours?*

Det er noe i tittelen som er kjent, svært kjent: Ordet bok. Dette ordet finnes i nesten alle titlene til Jabès. Men så er det forskjeller: Bok er, med unntak av *Le Retour au Livre* og (*El, ou le dernier livre*)¹⁶, alltid først i tittelen; og: Bok er, i enhver tittel, boken; bestemt form entall, mens vi har *en* bok; ubestemt form entall.

Viktigere er hvordan omgivelsene til *denne* boken — «en bok med/av lite format» — påvirker den. Ordet bok er altså vanlig i titlene til Jabès, men her blir det uvanlig gjennom både sin plassering (langt bak) og sin singularitet (en bok). I tillegg befinner den seg under armen til «en fremmed»; bokens plassering i tittelen repeteres i en slags underordning i forhold til noe annet: Et menneske. Der Jabès' titler vanligvis abstraherer fra det menneskelige, og bekrefter bokens eksistens uavhengig av mennesket, synes denne tittelen å antyde, i hvert fall for *en* bok, at boken kommer «etter» — er «under» — mennesket. Nå dementeres en slik påstand i omslagsteksten, og boken forøvrig, men det viktige for oss her er det uvanlige — det fremmede — ved denne tittelen. Hvis vi skulle formulere dette som et generelt poeng, ville det kanskje være: Dette ordet, som er noe vi kjenner (*igjen*), blir fremmed gjennom *måten* det er plassert på; ved å befinne seg på *et annet sted* (enn vanlig). Dets fremmedhet kommer av dets nye omgivelser; fremmedhet er altså et spørsmål om *kontekst*.

Men da er fremmedhet et spørsmål om *lesing*. En lesing som kan håpe på å forstå fremmedhet, er en lesing som er (seg) bevisst, ikke bare at det kjente kan bli fremmed gjennom andre kontekster, men også at det fremmede kan bli kjent gjennom å opptre i kjente kontekster.

Det er et motiv i litteraturen (og livet), samt en godt slitt metafor, at vi må til et annet sted for å finne svar. Et svar er et *alibi*. Og kommer man til et annet sted, da føler man seg fremmed. Begrepet mening — hvis man mener at meningen til «noe» er *noe annet enn* dette «noe» — er godt egnet til å illustrere problemet. For den som leter etter meningen til *Un Étrangers* tittel i *Un Étranger*, han leter nesten forgjeves. Det finnes én kort passasje om bøker av lite format (17), og tittelen repeteres, nesten *à la lettre*, ett sted; der den fremmede forsvinner (144). Denne hendelsen bevitnet vi i forrige kapittel. Den sendte oss tilbake til begynnelsen. For å få vite hva Jabès kan ha ment med tittelen, og dermed hvorfor han valgte den, må vi til et annet sted, en annen bok: *Désir d'un commencement Angoisie d'une seule fin*. Dette er det tydeligste tegnet på at disse bøkene hører sammen. Vi finner riktignok ikke et

¹⁶ Som ikke er tittelen på boken, men en undertittel. Tittelen på denne boken er et rødt punkt: •. Undertittelen figurerer derimot ofte som tittel, også i Jabès-litteraturen. En annen bok som antyder at boken er «det siste», det

svar, men en anekdote: En fortelling fra Historien (DC:22). For å finne bevis på at dette er årsaken til tittelen, må vi gå ut av Jabès' verk og til sekundærlitteraturen. Den eneste stedet hvor vi finner forbindelsen er, såvidt oss bekjent¹⁷, i Rosmarie Waldrops *Lavish Absence: Recalling and Rereading Edmond Jabès*. Hun skriver:

«Edmond tells me the story behind the title, *A Foreigner / Carrying in the Crook of His Arm a Tiny Book*: at the time of the Inquisition, the Marranos, the Christianized Jews of Spain, used to carry a tiny edition of the Old Testament to church, concealed, literally up their sleeve, so that they could touch it, caress it, while making a show of following the mass they were forced to attend.

This story is not told in the book to which it gave its title. With rather typical out-of-phase motion, it appears two years later, 1991, in *Desire for a Beginning Dread of One Single End*.»

(Waldrop 2002:118)

Det er to ting som er av interesse for oss når det gjelder tittelen. Hvorfor må vi til et annet sted for å finne dens årsak, og hva kan dette fortelle oss om boken som bærer den? Til det første punktet må vi kanskje svare det enkleste. Hvis noe har mening, så er denne *noe annet*, eller den er (å finne) et annet sted. Den er *en søken*. Sannhet som søken er et sentralt tema i nettopp *Désir d'un commencement* Angoisse d'une seule fin (DC:35-37). *Un Étranger* ønsker kanskje å vise oss hvorfor, og på hvilken måte, denne søken ligger i oss selv. Til det andre punktet kunne vi si at anekdoten handler om undertrykking; om å undertrykke den andres annethet — hans identitet (som forskjellig fra oss). Det er en historie om et forsøk på å utrydde den andre. Og den handler, kanskje, om en redning fra, eller motstand mot, undertrykking, gjennom en vending innover, mot en selv. Ved å skjule ytre, synlige tegn på tilhørighet og identitet bevares muligheten for et indre liv forskjellig fra det ytre. Således er problematikken rundt den fremmede tatt opp gjennom et spesielt talende eksempel fra Historien.

3.2. På terskelen til boken

Vi skal nå forsøke å krysse *Un Étrangers* terskel. Vi skal gjøre det ved å lese så lite som mulig. Vi konsentrerer oss om det formelle. Det gir oss mer enn nok. Vi begynner med den første setningen, tar så for oss de fem neste, og avslutter med å vende tilbake til et ord i det andre fragmentet.

De tre første tekstbrokkene i *Un Étranger* er:

høyeste, målet for vårt liv og vår søken, er *Du désert au livre. Entretiens avec Marcel Cohen*.

¹⁷ Man kan også finne denne forklaringen utenfor bøkene. Jeg fikk den i en samtale med Marcel Cohen.

L'étranger te permet d'être toi-même, en faisant, de toi, un étranger.



«Si “ Je ” est *vraiment* “ Je ” son emploi ne pourrait être revendiqué que par un étranger.
Pour être, enfin, soi-même, le juif se devait d'être sans compromis.
«L'étranger de l'étranger», ai-je, une fois, écrit.

«Ce qui se distingue ne se ressemble pas.
«Seul ce qui s'ajuste, telle la clé à la serrure, se ressemble. La réciproque affinité nous
façonne.»

(9 [Forfatters kursiv])

Vi har her to nivå. De to siste tekstbrokkene er, eller synes å være, sitater. Den første setningen er ikke et sitat. Bortsett fra dette ligner setningene på hverandre. Alle har karakter av å være påstander, definisjoner eller aksiomer. Det er de siste som skal gi oss de viktigste innsiktene. Men før vi kommer til dem, så er det et par ting vi kan si om den første.

3.2.1. Den første setningen

Den første setningen er den som følges.

Her ønsker vi å bruke *Un Étrangers* første setning til å belyse to punkter som har betydning for vår oppgave. For det første kan den si oss mer om bokens prosjekt. For det andre er den et godt eksempel på en logisk figur vi kommer til å streve med.

Setningen gir et svar på hvorfor det er ønskelig å være en fremmed, og den antyder hvor et eventuelt portrett av den fremmede kan avtegnes. *Un Étranger* hevder at jeg må bli en fremmed for å være meg selv. Den fremmede gjør dette mulig («permet»). Jeg mottar mitt liv fra den fremmede. Han er forutsetningen for min eksistens som en fremmed, det vil si som meg selv. Jeg blir da et bevis på at den fremmede har eksistert. Jeg er avtrykket etter ham; jeg er et spor etter ham. Et eventuelt bilde av ham vil være et negativ. Den fremmede kan ikke avbildes som den, eller det, han er. Hvis *Un Étranger* er et portrett av den fremmede, så er dette et bilde av et fravær.

Forholdet mellom den fremmede og meg gjenfinnes i setningens struktur, i forholdet mellom ordene «L'étranger» og «te»/«toi»: Den fremmede og deg. Setningen er kiastisk. Den betegner noe vi kan kalle den fremmedes paradoks. Det gjelder to logiske slutninger som krysser hverandre. Den første er metafysisk. Den andre, som kommer imot, er epistemologisk.

Den første antydes av at den fremmede, [*l*]'*étranger*, står først (og sist) i setningen. Det er påstanden om at den fremmede er før meg; han er mulighetsbetingelsen for min eksistens. Den andre bevegelsen har vi antydnet gjennom påstanden om at det som beviser den fremmedes eksistens, er hvorvidt subjektet har blitt en fremmed, det vil si: seg selv. Det er jeg som bestemmer om, og på hvilken måte, den fremmede finnes. Den fremmede omringer meg, men jeg er sentrum¹⁸.

Paradokset er at det ikke er noe første i forholdet mellom meg og den fremmede. Den andre kommer alltid før den første, og omvendt. Det er et forhold som er vanskelig å tenke — og umulig å tenke ut. Det tar ikke slutt. Forholdet til den fremmede har verken begynnelse eller slutt.

Å si at forholdet ikke har noe første (eller siste), men at det er uunnværlig, viser kanskje mot det Emmanuel Levinas kaller den fremmedes uvilkårlige situasjon, *l'incondition d'étranger*. For ham er det dette som gjør oss til mennesker. Å være en fremmed for seg selv, individets ikke-identitet med seg selv, er forutsetningen for ansvaret overfor den andre:

Les hommes se cherchent dans leur inconditions d'étrangers. Personne n'est chez soi. [...] La différence qui bée entre moi et soi, la non-coïncidence de l'identique, est une foncière non-indifférence à l'égard des hommes.

(Levinas 1990:108-109)

Un Étrangers første setning peker i denne retningen, og vår oppgave har den som et slags *leitmotiv*. *L'incondition* er et annet navn på det vi kalte den fremmedes paradoks. Å leve er å leve i, eller gjennom, den fremmedes paradoks; å leve *l'incondition d'étranger*. Det finnes ingen annen vei; det finnes ingen utvei. Kanskje er paradoks for svakt? Er å leve — å være meg selv — en apori; å leve (i) en apori: Å aldri komme hjem? Kan dette være betydningen av Levinas' «Personne n'est chez soi.»? Vi forsøker i denne oppgaven å utforske dette spørsmålet, å vende og vri på det — for om mulig å leve et *bedre* liv.

¹⁸ Vi har en struktur som ligner den vi så i omslagstekstens femte avsnitt. Hvis den fremmede er X og du er Y, så kan vi skrive: «X—Y—Y[= «toi-même»: Sentrum]—Y—X». De to siste burde kanskje skrives: Y=X. Du har blitt *en* fremmed, men *den* fremmede forblir utenfor forholdet. *Un Étrangers* første setning sier ingenting om den fremmede andre steder enn der han kommer til syne gjennom forholdet til et «du»; forvandlingen av et subjekt.

3.2.2. De første utlendingene: Sitatene i *Un Étranger*

Den første setningen er adskilt fra de fem følgende tekstbrokkene med ei stjerne. Vi har tatt med de to første, da dette er tilstrekkelig for vårt formål. Vi er interessert i de formelle, eller formal-litterære, kvalitetene. Vi kommer ikke til å lese setningene, men kanskje vår analyse vil gjøre klart i hvilken grad lesning (forstått som uttømmende fortolkning) er umulig — og uønskelig.

De fem tekstbrokkene er sitater, og kan dermed kalles de første utlendingene i *Un Étranger*. Sitater er tekstutlendinger. De kommer fra et annet sted, vanligvis en annen bok. Her skal vi bruke dem til å antyde en teori om den fremmede. Dette skjer ved at vi avdekker ulike typer sitater, som representerer forskjellige grader av fremmedhet. Til slutt vil sitatene tilogmed gi oss det første eksemplet på en (virkelig) fremmed. Men før vi kommer så langt, må vi undersøke dem litt nærmere.

Hva er det som antyder at tekstbrokkene er sitater? For det første er det anførselstegnene. For det andre tilføyelsen «ai-je, une fois, écrit» i det andre fragmentet. For det tredje finner vi setningenes opphav angitt på side 10; de kommer fra *Le Parcours*.

I *Le Parcours* gjenfinner vi dem i kapitlet «L'étranger» (P:16-17). At Jabès har plassert disse sitatene på begynnelsen av *Un Étranger*, kan være en grunn til å se på boken som en fortsettelse av *Le Parcours*, slik Didier Cahen gjør (Cahen 1991:291). Men for oss er det noe annet som er mer interessant. En detalj skiller det første sitatet i *Un Étranger* fra originalen. I *Le Parcours* står det:

Si « Je » est vraiment « Je », son emploi ne pourrait être revendiqué que par un étranger.
Pour être, enfin, soi-même, le juif se devait d'être sans compromis.
«L'étranger de l'étranger», ai-je, une fois, écrit.

(P:16)

Vi ser at avsnittsinndelingen er forskjellig. Men viktigere er det at «L'étranger de l'étranger» allerede er et sitat i *Le Parcours*. I *Un Étranger* blir den et sitat i et sitat, et «dobbel» sitat — og en «dobbel» utlending. Stedet vi trodde var dens hjem, var bare et tidligere oppholdssted: I *Le Parcours* var «L'étranger de l'étranger» allerede i eksil. Kanskje en bok bare er et midlertidig oppholdssted for ord, et asyl? Ordene er i utlandet — à l'étranger. Er det dét tittelen «L'étranger» antyder i *Le Parcours*? Men hvor kommer dette sitatet fra?

I Edmond Jabès' verk kan vi finne det i hvert fall to steder¹⁹. Den første gangen er i 1980, i *Du désert au livre*, boken hvor Jabès samtaler (eller samskriver) med Marcel Cohen (Jabès 2001b:108). Den andre gangen er i 1984, i *Dans la double dépendance du dit*²⁰. «L'étranger de l'étranger» har dobbelt opphav. I begge er den del av lengre refleksjoner rundt spørsmålet om hva det vil si å tilhøre den jødiske kulturen. Først i 1985, i *Le Parcours*, opptrer «L'étranger de l'étranger» løsrevet fra en kontekst. I stedet for å forfølge sitatet videre — og fordi denne oppgaven ikke er stedet for (eller makter) en refleksjon rundt det jødiske —, skal vi benytte det til å utvikle en hierarkisering av sitater.

I *Un Étranger* finner vi tre typer sitater. Den første er et vanlig sitat, hvor opprinnelsen er angitt. Den andre, som «L'étranger de l'étranger» er et eksempel på, er et andreordens sitat, et sitat i et sitat. Den tredje, som vi skal møte når vi leser dialogen i neste kapittel, er et sitat «uten opphav». Et vitneutsagn kan være et sitat av den siste typen, i den grad det er sant at ingen kan vitne for vitnet²¹. Men mer trivielle tilfeller kan også nevnes. Det hender man «kjenner igjen» et sitat, men man klarer ikke oppspore det. Sitatet, eller mistanken om at noe er et sitat, forstyrrer kategoriene for det kjente og det ukjente; det sender oss ut på leting, på vandring. Det skjer ofte i *Un Étranger* hvis man kjenner Edmond Jabès' verk, og oftere jo bedre man kjenner det. Hvis man ikke kjenner det i det hele tatt, så vil man kanskje ikke oppleve disse «avsporingene». Den subtile lærdom vi kan avlede fra dette, er at jo bedre vi kjenner noe, jo mer fremmed er det. Jo mer *bevandret* vi er i en bok, desto mer ledes vi ut av den, til andre bøker; andre steder i verket og ut av verket. Vi har bare funnet ett «skjult» sitat²², til tross for vår påståtte kjennskap til Jabès' verk. Men det er sikkert flere. Sitater som ikke avslører seg som sitater (som «ai-je, une fois, écrit» i det andre fragmentet) og sitater som (kanskje) ikke er det, kan være eksempler på den tredje typen.

I dialogen kommer vi til å møte en variant av vitneutsagnet. Ordene til en tredje person — den fremmede — blir gjengitt av en av de to som samtaler. Men vi kan ikke vite om

¹⁹ Jeg har ikke funnet uttrykket hos andre forfattere. Men det er hovedsaklig fordi det ikke falt meg inn å lete før svært sent. Hvorvidt Jabès' bruk av uttrykket er et «ekte» sitat, og ikke et «selv-sitat», forblir derfor et åpent spørsmål.

²⁰ Teksten er en tale Jabès holdt i 1982: «Extrait d'une allocution (prononcée à Paris, le 21 avril 1982 au cours d'une journée organisée par la Fondation du Judaïsme Français)» (Jabès 1984b:79-86). Sitatet står på side 85.

²¹ «Niemand / zeugt für den / Zeugen.» er siste strofe i Paul Celans dikt «Aschenglorie» (Celan 1986:72).

²² I *Pages du livre exhumé, IV* kan vi lese:

Le poème est «ce que le mot peut et aime», avait-il écrit.

Il avait, également, noté: «Le secret est la clé de l'âme et la poésie, la parole du secret.» (97)

de virkelig er den fremmedes ord. Antar vi at de er det, så vet vi fremdeles ikke om de er gjengitt eksakt eller parafrasert, og vi vet ingenting om hvilken kontekst de «opprinnelig» tilhørte. Ordene har ingen *første* kontekst, de har ingen *opprinnelig* grunn.

La oss ta noen steg tilbake og stille spørsmålet: Hva gjør sitatet til et godt eksempel på en fremmed? Vi kan nevne noen momenter som gir en bedre forståelse av hvorfor Jabès bruker dem og hvordan vi kan forholde oss til dem.

I «Nomadic Writing: The Poetics of Exile» gjør Richard Stamelman en analyse av de litterære grep Edmond Jabès bruker for å uttrykke eksil på ulike nivå i sine bøker. Han nevner tre figurer, eller former, som de viktigste: Sitatet, aforismen og spørsmålet²³. Stamelman antyder at sitatet er en fremmed, ikke fordi det er en utlending, men fordi det er i eksil:

For Jabès, the quotation is a textual fragment in exile. Although it has been torn from an earlier text and transported to a contemporary one, where it is installed in a new linguistic environment among new groupings of words, it still retains certain mnemonic traces of its earlier textual milieu. It is a text that, having been cited and summoned (from the latin *ciere*) is literally «set in motion».

(Stamelman 1985: 107)

Sitatet er et brudd, resultatet av en avbrytelse. Det husker noe det ikke er. Det bryter inn i teksten og forstyrrer den. Men det bryter også ut av en tekst, slik Walter Benjamin påpeker²⁴. Å sitere er å avbryte sitatets kontekst. Man frigjør det fra sin tidligere eksistens for at det kan søke nye forbindelser og ny mening et annet sted. Sitatet er i bevegelse, slik Stamelman uttrykte det over; sitatet er en reisende.

I tillegg er ordet, i metafysisk-religiøs forstand, i uendelig eksil fra sin opprinnelse, da det var Guds ord²⁵. En mer nøktern påstand ville være at sitatets opprinnelse ikke kan fastslås

Det første sitatet er lett omskrevet fra en passasje i «Sur la poésie ...», som lyder: «Le poème est, peut-être, ce que l'écriture *peut* et *aime*.» (Jabès 1997:57). Men det andre har vi ikke funnet ut hvor kommer fra. Kanskje det ikke er et sitat?

²³ «The errancy and nomadism of [Jabès'] writing are achieved by a highly developed rhetoric of exile. Of the many forms, figures, and manipulations of language that create this textual nomadism (such as parataxis, anaphora, litany, ellipsis, paronomasia, oxymoron, the typographical highlighting of white space, and the erasure or reversal of letters to form punning words), there are three in particular that Jabès uses more than any others to represent errancy and to install exile within the movement of the writing itself; they are quotation, aphorism, and question.» (Stamelman 1985: 106)

²⁴ «For Walter Benjamin, who dreamed of creating a work consisting entirely of quotations, citation functions as an interruption: "To quote a text involves the interruption of its context." [*Illuminations*, trans. Harry Zohn (NY: Schocken Books, 1968), 151] This interruption liberates the word from its prison of the already-written, setting it free from the tyranny of context to discover a new relationship in a contemporary text.» (Stamelman 1985: 107)

²⁵ «The release from the context frees the word to remember its source in an earlier and more sacred text. The quotation nostalgically recalls not only its most recent home but the original homeland — the word of God — in

med sikkerhet. Det kan forekomme i en tidligere tekst, kanskje på et språk vi ikke kjenner, eller teksten det sto i har forsvunnet, blitt ødelagt, eller ble aldri skrevet.

Men sitatet viser ikke bare bakover, til tidligere tider eller til én opprinnelig mening, ett opprinnelig sted: Én opprinnelse. Det viser også framover, mot framtiden eller, i hvert fall, mot *en* framtid. Eksil er ikke (bare) nostalgi. For hvis sitatet *nå* befinner seg et annet sted, så følger det at det kan bety noe annet *her* enn det gjorde *der*. Det *er* noe annet — eller det er *annerledes* — enn det *var*.

Dette er spørsmålet om kontekst, og noe en leser (og kanskje spesielt litteraturvitere) stadig står overfor. Søker jeg ordets, eller tekstens, mening for meg, for forfatteren (eller hans samtid), eller kanskje for en framtidig leser? Sitatet gjør synlig det faktum at ord og setninger er *kontekstualiserte individer*. De kan ikke — *restløst* — forklares med, eller reduseres til, sin kontekst. Ved å være kontekstualiserte individer er ord og setninger *som oss* — de ligner på mennesker og andre værender. Å forholde seg til dem — å lese dem — er det samme som å forholde seg til et menneske. Å lese er et møte med en fremmed. Kan vi skissere dette forholdet? Hvordan kan vi lese sitater?

Den som leser sitater som «vanlige setninger», ser ikke at de er utlendinger; han leser dem som singulære, som bare eksisterende her; på denne siden, i denne boken. Men den som *gjenkjenner* setningene som sitater, som ser at de kommer fra et annet sted, vil heller ikke møte dem som fremmede. Han «leser» dem ved å kategorisere dem, ved å gjen-kjenne dem som *lik* noe han kjenner: En type, et begrep: Sitatet. Han kjenner dem *igjen*. Han møter dem for andre (eller tredje, eller ...) gang. Han møter dem som et kasus. Ikke som noe singulært, som setningen *her&nå*: Setningen på denne siden, i denne boken.

Når jeg leser en setning (eller et ord, en bok), må jeg vite to ting. For det første at setningen *overskrider meg*; dens (menings)potensial er uendelig. Med et etisk imperativ: Hvis jeg vil det; hvis jeg arbeider for den. Setningens uendelighet — dens fremmedhet — er mitt ansvar²⁶. For det andre at en av måtene den *aktualiserer* sitt uendelige potensial på — en av måtene den *lever* og *virker* på — er gjennom meg. Jeg virkeliggjør (ett aspekt av) den. Med et annet etisk imperativ: Det jeg virkeliggjør tilhører ikke setningen; det er ikke, nødvendigvis,

which it and all words once dwelt. Having been made errant by the Fall, all words in a sense become quotations.» (Stamelman 1985: 107)

²⁶ Det er i denne tanken at Jabès (og kanskje Blanchot) skiller seg mest fra Levinas. Ved å insistere på ansvaret individet (ikke mennesket) har for væren(s mulighetsdimensjon) (89). Hos Levinas har denne problematikken i stor grad blitt tenkt gjennom begrepene «det feminine», «fertilitet» og «sønnen». Altså med en (tendensiøs) biologisk — og «menneskelig» — vinkling. Dette til tross for at premisset er lagt av ham, slik neste note antyder.

dens vilje. Lesing er *agon* og gave: Jeg tapper fra, og nærer på, det potensial som ligger i setningen. Jeg utnytter (og *nyter*) den for meg selv²⁷.

Vi kan kanskje formulere lesingens etikk i en aforisme: Det jeg leser har ikke, *nødvendigvis*, bedt om å bli lest.

3.2.3. (Ordet) den fremmede: «L'étranger de l'étranger» og «l'étrange Je»

Vi sa at sitatet kan være annerledes i sin nye kontekst. Dette er tilfellet med «L'étranger de l'étranger». Den blir sann på en måte den ikke var det i *Le Parcours*, i *Du désert au livre*, eller i *Dans la double dépendance du dit*. I *Un Étranger* har «L'étranger de l'étranger» blitt seg selv: Den *er* det den *sier*. Den er en fremmed.

Hvordan har dette gått til? «L'étranger de l'étranger» er et sitat i et sitat. Men den sier også at den er det. Hvis vi oversetter den, så får vi «utlendingens utlending». Følger vi vår tidligere påstand om at sitatet er en tekstutlending, så ser vi at «L'étranger de l'étranger» sier at den er et sitats sitat.

Om vi hadde *lest* «L'étranger de l'étranger» — trodd på den —, så ville vi ha forstått, «umiddelbart», at den er et sitat i et sitat, og dermed at den er en fremmed i tillegg til å være definisjonen av ham. Det er dette den foregående teksten hevder ved å si at jøden, for å være seg selv, det vil si for å være en fremmed, må være «L'étranger de l'étranger».

Til vår trøst kan vi si at denne oppgaven ikke makter lese «L'étranger de l'étranger». Men det vi kan gjøre, er å bruke den til å vise hvordan fremmedhet finnes på ord-nivå i *Un Étranger*.

I Jabès' univers gjelder det samme for ord som for mennesker. Det finnes en etikk for ord og setninger i *Un Étranger*, og den er analog etikken vi kan finne for oss. Den har tre etapper, og sikter mot å bli en nødvendig setning, et *uunnværlig* ord eller løfte: *une parole de nécessité*. Vi kan skissere stegene i denne etikken:

Point d'inutiles paroles mais une parole de nécessité, rivée à elle-même. (41)

²⁷ For å «realisere meg selv», som vi sier. — At verden ikke er instrumenter, men mat, *næringsmidler*, er en sentral idé hos Levinas («les nourritures terrestres», jf. *Le temps et l'autre* (Levinas 1996:45-46) og *Totalité et Infini* (Levinas 2001b:127-151)), og danner basis for hans kritikk av det han oppfatter som Heideggers instrumentalisme. Gjennom å gjøre verden til midler (og mulighet) for livsopphold kan han vektlegge et tidsperspektiv hvor vi har ansvar for at denne næringen varer også for senere generasjoner; ansvaret er å bevare *muligheten for næringsmidlene*.

«La parole requise est, d'abord, parole engagée pour elle-même — nous engageant à travers son engagement propre. Parole d'objective complicité, et de convivialité», disait-il. (46)

Point d'inutiles paroles, mais une parole de nécessité, confrontée à elle-même. (125)

Dette er en sirkel. Den tredje er en gjentakelse av den første, men også et brudd. Gjentakelsen skaper en forskjell. Hva er så etappene?

Den første setningen sier at det er umulig å unnsnippe seg (eller sitt) selv. Det er dette Levinas kaller materialitet: «Mon être se double d'un avoir: je suis encombré par moi-même. Et c'est cela, l'existence matérielle.» (Levinas 1996:37) Denne erkjennelsen leder til omsorg for egen væren (Levinas 2004a:35-38), slik vi ser det i den andre setningen. Den viser også at engasjement — det sosiale — forutsetter avstand og mitt ansvar for meg selv (Levinas 2004b:71-72), slik vi så i Olav H. Hauges dikt. Min omsorg munner ut i anerkjennelsen av at min væren er en væren i forhold til den andre. Siden jeg ikke kan gå ut av meg selv, så må jeg opprette forholdet i meg selv: Min væren blir et forhold til meg selv som en fremmed.

««La vraie parole est prophétique», disait un sage.» (142) Målet for ordet, eller setningen, er å bli sann. Ordet vil være *das erlösende Wort* (Wittgenstein). Men sannhet er å søke, ikke å finne. Sannheten er paradoksal. Ordet er ikke sant, da ville det vært usant. Det kan være sant fordi det ikke er det. På samme måte som *Un Étranger* kan være et portrett av en fremmed fordi den ikke er det.

Ordet er et forhold til det andre, og søker å bli seg selv; en fremmed. Fremmedhet uttrykkes gjennom to figurer, brudd og sirkel. Vi kommer til å undersøke disse grundigere i neste kapittel. Men her kan vi observere hvordan ordet den fremmede — *l'étranger* — blir en fremmed ved å utspørre seg selv, ved å bruke henholdsvis sirkelen og bruddet.

Det første eksemplet har vi sett allerede. Vi har lest en definisjon av den fremmede. «Jeg» kan bare sies av en fremmed, leser vi, og å være en fremmed er å være «[I]’étranger de l’étranger» (9). Definisjonen får man ved å folde den fremmede mot seg selv, gjennom refleksjon. Utlendingens utlending er ikke den autoktone²⁸, figuren følger ikke matematisk logikk. I den virkelige verden kan man ikke vende tilbake til det samme. Det er dette vi kaller temporalitet. Vi foretrekker derfor å oversette «L’étranger de l’étranger» med den fremmedes

²⁸ «L’étranger de l’étranger» er en tautologi. Siden *l'étranger* også betyr «utlandet», kan oversettelsen bli: «Utlendingen fra utlandet». Men det fører oss ikke hjem. Tautologien fører ingen steder.

fremmede²⁹. «L'étranger de l'étranger» har ikke kommet hjem i *Un Étranger*, selv om den der har blitt sann. Den fremmede kommer ikke hjem.

Å definere den fremmede som «[l']étranger de l'étranger» er å hevde at fremmedhet oppstår ved å utspørre seg selv, ved å rette undersøkelsen mot seg selv. Det er å vende seg mot seg selv, og dermed et eksempel på en sirkulær bevegelse. Men sirkelen er ingen vending tilbake til det samme. Å vende seg mot seg selv er ikke å komme tilbake til seg selv. Det er å fortsette utspørringen av seg selv, det er å grave i seg selv; gjentakelsen er en åpning, repetisjonen er en begynnelse. Å være en fremmed er et uendelig prosjekt. Vi kommer til å se dette tydeligere når vi tar for oss sirkelen og tilbakevendingen i dialogen.

Jabès får en definisjon av den fremmede og en fremmed ved å vende ordet *l'étranger* mot seg selv: «L'étranger de l'étranger». Men han gjør også en annen operasjon på ordet *l'étranger*. Han bryter det i to. Resultatet er en definisjon av den fremmede og en fremmed: «l'étrange Je»; den fremmede er det fremmede Jeg. Vi møter definisjonen først som et spørsmål: «L'étranger? L'étrange-je?» (65). Andre gang er den del av en refleksjon som berører det metafysiske aspektet ved den fremmede, gjennom referansen til det Ene, og som viser mot en teori om subjektet, om Jeget (*le Je*):

Dans une lettre, il écrivait: «En pensant l'étranger, je pense l'un; l'un comme l'étranger; l'un comme l'étranger de l'étranger; l'un comme le seul, l'absolument seul.»

Et il ajoutait: «Il nous faut, désormais, accorder droit de cité à la nouvelle appellation de l'étranger: *l'étrange Je*.

«L'étrange Moi, l'étrange Toi désigné par le Je.»

(87 [Forfatters kursiv])

Un Étrangers teori om subjektet kan vi bare behandle indirekte, gjennom vårt forhold til *Un Étranger* og i figuren Jeg—Du. Men det er i hvert fall én viktig innsikt vi kan trekke fra det nye navnet (*appellation*) til den fremmede.

Det innebærer en avgrensning i forhold til kantiansk etikk. Å definere den fremmede som det fremmede Jeg (eller et fremmed jeg), er å påpeke at han ikke er *som meg*, men annerledes enn meg. Den fremmede er ikke et annet jeg (et *alter ego*), men et annerledes jeg³⁰. Mitt forhold til ham er ikke et forhold mellom likemenn eller mellom likestilte. Det er

²⁹ Det ville være mer presist, men også mye mer komplisert, å oversette med «den/det fremmede i/fra den/det fremmede» (hvor alle permutasjonene må antas gyldige). Vi ville da få bedre fram at fremmedhet generelt, og den fremmedes fremmedhet spesielt, ikke nødvendigvis er menneskelig. Den er kanskje, slik Maurice Blanchot skal antyde når vi kommer til dialogen, en værensavbrytelse (Blanchot 1969:109). Det menneskelige i mennesket — vårt grunnlag — er ikke menneskelig.

³⁰ Refleksjonen rundt «le Je» — Jeget, subjektet — viser også mot at fremmedhet ikke tilhører den fremmede, men at det er noe som arbeider i ham — og i oss. Det er en aktivitet, en gjøren. Dette kommer vi til å møte i

ikke, slik Kant mener, fordi den andre er som meg — fornuftig som meg — at jeg kan, eller må, respektere ham, eller har ansvar for ham. Forholdet mellom oss er ikke symmetrisk, men asymmetrisk. Her er *Un Étranger* på linje med Levinas' filosofi. Allerede i *De l'existence à l'existant* kan vi finne formuleringer som viser mot dette aspektet ved den andre: «Autrui, en tant qu'autrui, n'est pas seulement un alter ego. Il est ce que moi je ne suis pas[.]» (Levinas 2004a:162)

Hvordan kan forholdet til den fremmede representeres? Hva er figuren for et asymmetrisk forhold? Dette er spørsmål vi nå skal forsøke å svare på.

3.3. Forholdets figur: Jeg ↔ Du

Verden som erfaring hører til grunnordet
Jeg—Det. Grunnordet Jeg—Du stifter
forholdets verden.

Martin Buber³¹

Vi befinner oss på begynnelsen av kapittel I. Forordet er kanskje en forberedelse til dialogen. Det er derfor ikke overraskende at det gir oss figuren som strukturerer både dialogen og vår lesning av den. Denne figuren er Jeg—Du.

Reisen mot en forståelse av den fremmede og meg selv begynner med en grunnleggende, og dagligdags, situasjon: Du og Jeg. Dermed er Martin Buber nevnt, ved tittelen på hans mest kjente bok: *Jeg og Du*. Inspirasjonen fra Buber er til stede hos Edmond Jabès, men kanskje spesielt via forholdet til Emmanuel Levinas. Vi antyder at Jabès nærmer seg Bubers posisjon³², hvor forholdet til «Du» er et valg som grunnlegger en annen type væren.

Figuren Jeg—Du³³ er vårt utgangspunkt for å forstå *Un Étrangers* tenkning om forholdet til den fremmede. Det er en figur for forholdet mellom mennesker og den grunnlegger dialogen. Jeg—Du er dialogens figur. Men den kan også kalles lesingens figur. Lesing og dialog er aktiviteter hvor vi står overfor (den) fremmede — og oss selv. De er

dialogen. Fremmedhet — den fremmede — er *upersonlig*. Dette viser mot den andre som det nøytrale, Blanchots *le Neutre*.

³¹ (Buber 1992:8)

³² «Du» som et *valg*. De(n/t) andre som, potensielt, både «Det» og «Du», og hvor mitt ansvar er å velge mellom uttalen av enten Jeg—Det eller Jeg—Du. Dette kan sees som en kritikk av Levinas' posisjon, hvor den Andre er absolutt annerledes og metafysisk overlegen meg. Vi forenkler her posisjonene grovt.

³³ Vi sier «figuren Jeg—Du», ikke, som Martin Buber, «ordet Jeg—Du». Men betydningen er i stor grad den samme. Vi har en hang til optiske metaforer. Vi kommer for eksempel til å si «å se den andre som Du» (men også «å kalle ham du»). Dette er det samme som «å si Jeg—Du» hos Buber (Buber 1992:5-8).

uendelige. Det innebærer en risiko å bruke Jeg—Du som eksempel på slike forhold, fordi det antyder at dialog, og lesing, skjer mellom mennesker. Vi kommer til å stå overfor dette problemet i vår behandling av dialogen i *Un Étranger*. Denne antroposentrismen er kanskje *Un Étrangers* største svakhet. *Le Livre de l'Hospitalité* er sterkere på dette punktet, men det er Maurice Blanchot og Jacques Derrida som i neste kapittel hjelper oss å løfte fram det ikke-menneskelige og det truende i dialogen. Dialogen, og figuren Jeg—Du, risikerer å begrense den fremmedes fremmedhet mer enn definisjonene «L'étranger de l'étranger» og «l'étrange Je» gjør.

Med dette *in mente* er det på tide å se hvordan *Un Étranger* framstiller forholdet mellom Du og Jeg. Kapittel I åpner slik:

Tu est l'étranger. Et moi?
Je suis, pour toi, l'étranger. Et toi?
L'étoile, toujours, sera séparée de l'étoile; ce qui les rapproche n'étant que leur volonté
de briller ensemble.

(17)

Det er tre viktige poeng Jabès framfører her, ett i hvert vers. De danner en logisk følge og en sirkel, ved at de to første biter hverandre i halen. Det tredje verset er utenfor sirkelen, men sammen med de to andre ved at det forklarer deres forhold. Det er et bilde på forholdet. Det triadiske strukturerer både form og innhold.

Det første er uttalen (eller tiltalen) mot «du»; spørsmålet til ham. Dette er første vers. Så følger erkjennelsen av at han — den fremmede, den andre — er taus. Han svarer ikke, han snakker ikke — i hvert fall ikke *til meg*. Dette er overgangen fra første til andre vers. Det andre er vendingen mot meg selv; utspørringen av meg selv. Dette er andre vers. Det tredje er påstanden om felleskap over — og *betinget av*³⁴ — avstand, eksemplifisert med de to stjernene. Triaden uttrykker følgende setning: Forholdet «jeg» har til «du» er forholdet jeg har til meg selv; Jeg—Meg = Jeg—Du.

Hva betyr det at den andre er taus? Det betyr ikke, nødvendigvis, at han ikke kommuniserer med meg. Det er nettopp gjennom sin taushet at han taler; tausheten taler til meg: *tiltaler meg*. Gjennom den andres taushet blir jeg stilt overfor meg selv. Jeg har da ulike måter jeg kan *svare på* denne tausheten. Én måte er å gå ut av dialogen, avbryte den — og ty til andre typer diskurs (for eksempel vold). Dialogen kan også avbrytes av den andre. Hvis avbrytelsen er voldelig, kaller vi det *terror*. Denne muligheten er alltid til stede i forholdet til

den andre. Vi kan si at den *konstituerer* det. Forholdet til den andre er *agon*. En annen måte jeg kan svare på den andres taushet, er å forsøke å svare *for ham*, ved å sette meg *i hans sted*. Dette er den kantianske holdningen, som utgår fra premisset om at den andre er som meg. Du og jeg er like. (Det gjenstår for Kant å forklare hvorfor andre mennesker aldri gjør det jeg ville gjort hvis jeg hadde vært i deres sted.) *Un Étranger* velger en tredje mulighet, *mellom* de to første: Jeg venter på svar, og svarer *for ham*, ved å vende meg mot meg selv. Det er den andres taushet jeg forholder meg til — svarer på — ved å vende meg mot meg selv. Å vente på (et) svar, på denne måten, er å bli værende i dialogen. Det er å utspørre og bevare muligheten for dialog, håpet om dialog. Det er å fortsette dialogen — ut over, og ned under, den selv — gjennom gjentakelsen av uttalen mot den andre.

Dialogen — den virkelige dialogen: den som *grunnlegger* dialogen; etablerer den, konstruerer den, vedlikeholder den — kommer før dialogen; den er forut for seg selv. Dialogen er ikke en utveksling av argumenter, der «det beste» argumentet «vinner», men selve etableringen av reglene for denne utvekslingen og kriteriene for enhver evaluering av «argumenter»³⁵.

Hva er dette tredje? Denne løsningen som ikke er en løsning, fordi vi blir værende i spørsmålet. Hvor kan den lede oss? Før vi kan nærme oss svar på dette, må vi ta for oss tre formelle motsigelser — hvorav de to første kan håndteres, mens den siste viser seg utenfor rekkevidde.

For det første kunne man innvende mot denne analysen at situasjonen vi beskriver er basert på gjensidighet; den er *resiprok: symmetrisk*. Men når jeg sier «Je suis, pour toi, l'étranger», så er det ikke den andre som svarer — men jeg som forsøker svare for ham. Gjennom mitt svar (til meg selv), taler jeg også til ham, på nytt. Men jeg kan ikke vite om dette ville vært hans svar, eller om han — etter den nye apostrofen — kommer til å svare. Dette leder oss til en mer problematisk innvending.

For i hvilken grad er situasjonen *solipsistisk*? Er ikke dette «tredje», denne «vendingen mot meg selv», en slags pinnsvinaktig rulle-seg-sammen — uten piggene? Dette er en kritikk

³⁴ Adskillelse er forutsetningen for forhold mellom mennesker, for sam-vær(e); ansvar og vennskap. Dette blir påpekt av både Derrida og Blanchot i deres lesninger av Jabès (Derrida 1979:108,111)(Blanchot 1969:106-112).

³⁵ Denne problematikken kommer vi tilbake til når vi skal behandle dialogen i neste kapittel. Hos Jabès er dette et viktig problem, aksentuert spesielt mot slutten av forfatterskapet, og finner sitt mest emblematiske uttrykk i nettopp *Le Livre du Dialogue*.

som også har blitt framført mot Levinas³⁶, og vi kan vanskelig motbevise den. Annet enn ved å si at denne oppgaven (og Levinas' filosofi) er et forsøk på å vise hvorfor, og hvordan, egoismen ikke er solipsistisk³⁷. Å vise at jeg kommer etter den andre; jeg lever takket være ham. Å leve er å være i dialog med den andre, slik Mikhail Bakhtin hevder. Jeg *er* åpning mot de(n/t) andre. Jeg *er* den andre og han er *mer enn* meg. Jeg er ansvar for den andre. I den situasjonen vi har beskrevet her, så finnes «du» (*utenfor* meg) i den grad jeg venter på ham³⁸ og hans svar. Dette er kanskje lite, et svakt forsvar — men det er alt vi *kan* håpe på.

Det finnes en kritikk som vi vanskeligere kan forsvare oss mot. Den innebærer å avvise hele situasjonen: Å stille seg utenfor vår horisont. Denne kritikken befinner seg *før* den første setningen. Vi kan løfte den fram ved å stille spørsmålet: Hva med den personen som ikke er enig i påstanden vi åpner med; setningen som åpner vårt forsøk på dialog med den andre? Hva med den personen som *ikke* mener den andre er en fremmed? Og som, dermed, ikke mener han er en fremmed for den andre? Denne personen vil ikke «komme inn i» den sirkulære bevegelsen, fordi han avviser premisset. Han vil stille (seg — og oss) spørsmålet: *Hvorfor* skal jeg se på meg selv som en fremmed? Dette er også vårt spørsmål, men han stiller det *fra utsiden*. Han er den vi så gjerne vil overbevise — få til å følge oss —, men vi er ute av stand til å klare det. Jean Starobinski avslutter «Fortolkerens framferd» med nesten samme spørsmål, stilt fra innsiden (og åpner dermed for svar og flere spørsmål): Hva er meningen med å lese hvis jeg ikke forandres; hvis jeg ikke tjener på det, gjennom en dypere forståelse av meg selv og verden³⁹?

Vårt forhold til «den tause andre» som leseteoretisk figur — teksten som taus, som ikke-kommuniserende *par excellence* (slik Paul de Man lærte oss (de Man 1984:80-81)) — blir her brutalt blottlagt. For hvorfor skal vi gå inn i en dialog hvis det ikke tjener oss? Hvorfor skal vi se på den andre som noe mer enn et instrument, et simpelt objekt? Dette er spørsmål vi kommer til å kjempe med hele tiden, foran hver side, hvert ord, uten å kunne gi noe (siste, definitivt) svar. Det svar vi ønsker å gi, det svar vår lesing ønsker å være et

³⁶ Og han har «forsvart seg» mot den, ved å gjøre egoismen til utgangspunkt for sin filosofi. I *Le temps et l'autre* kan vi lese at «Le solipsisme [est] la structure même de la raison.» (Levinas 1996:48) — Levinas' argument er at det finnes «noe mer enn» fornuft, nettopp den Andre; det som er muligheten for at fornuften kan forandre seg, tilegne seg *ny* kunnskap. Filosofi er ikke fornuft; filosofi er *mer enn* fornuften (*la raison*).

³⁷ Den ene stemmen i «Connaissance de l'inconnu» forklarer: «— C'est, il me semble, le contraire d'un solipsisme, et c'est pourtant une philosophie de la séparation. Je suis décidément séparé d'autrui, si autrui doit être considéré comme ce qui est essentiellement autre que moi; mais aussi, c'est par cette séparation que le rapport avec l'autre s'impose à moi comme me débordant infiniment: un rapport qui me rapporte à ce qui me dépasse et m'échappe dans la mesure même où, dans ce rapport, je suis et reste séparé.» (Blanchot 1969:75)

³⁸ Jabès skriver et sted: «Tu existes parce que je t'attends.» (LH:76)

eksempel på, er at vår måte å forholde oss til den andre på — vår måte å lese på — er den vi kan tjene mest på. (I tillegg til å være den etiske.) Og at dette nettopp skjer ved å se den andre som «Du»; alltid mer, og annerledes, enn det jeg ser — og mottar. At verden som uendelig er *bedre* enn verden som endelig⁴⁰.

Å følge *Un Étranger* er et valg.

På samme måte som det er et valg å følge Levinas. Det er derfor filosofien hans er en etikk. Etikken har ingen makt. Ansiktets «Du skal ikke drepe» — *loven* — er det maktesløses makt. Etikken er den første setningen.

Den første setningen grunnlegger forholdet til den andre. Den er utenfor forholdet, før verden. Men det finnes andre måter å forstå forholdet på. Det finnes andre førstesetninger. Den personen som var skeptisk til vårt premiss over, tar ikke nødvendigvis feil. Det finnes mange måter å kritisere vår posisjon på. Fra utsiden kan økonomiske, politiske, og samfunnsmessige posisjoner påpeke problematiske aspekter ved vår framstilling spesielt og Levinas' filosofi generelt. Men man trenger ikke gå ut av Levinas' filosofi for å støte på problemer. Et slående paradoks er hvordan den i *Éthique et infini* munner ut i en tese om at min væren er mord på den andre (Levinas 2004b:120). Her står vi, igjen, på begynnelsen: Filosofiens første spørsmål: Hvordan skal jeg leve? Etikk er, kanskje, å alltid stå foran det første spørsmålet? Den filosofien som hevder å være grunnlagt på subjektet som det eneste i verden (Jeg bærer verden på mine skuldre; Verden er mitt ansvar) fører til påstanden om at dets væren er utilgivelig. Levinas forsøker på den ene siden å hente inn igjen (*recupérer*) ved å vise til religionen — i vanlig betydning, ikke den filosofiske han selv definerte i *Totalité et infini* (Levinas 2001b:30). På den andre siden forsøker filosofen å dempe det eksistensielle i påstanden ved å hevde at en etisk væren innebærer en urolig væren, en utilfreds væren:

Je veux dire qu'une vie vraiment humaine ne peut rester *satisfaite* dans son égalité à l'être, vie de quiétude, qu'elle s'éveille à l'autre, c'est-à-dire est toujours à se dégriser, que l'être n'est jamais — contrairement à ce que disent tant de traditions rassurantes — sa propre raison d'être, que le fameux *conatus essendi* n'est pas la source de tout droit et de tout sens.

³⁹ «For hvis tolkningsakten avsluttes uten at fortolkerens liv og verden ikke selv har funnet en dypere mening, var den da verdt anstrengelsen?» (Starobinski 1991: 110)

⁴⁰ Vi berører her, igjen, et viktig punkt hos Levinas. Han følger Platon i å sette «Det Gode» [«le Bien»] over «væren». I forordet til den tyske utgaven av *Totalité et infini* skriver han: «Philosophie comme amour de l'amour. Sagesse qu'enseigne le visage de l'autre homme! N'a-t-elle pas été annoncée par le Bien d'au-delà de l'essence et l'au-dessus des Idées du livre VI de *La République* de Platon? Bien, par rapport auquel apparaît l'être lui-même. Bien, dont l'être tient l'éclairage de sa manifestation et sa force ontologique. Bien, en vue duquel «toute âme fait ce qu'elle fait» (*Rép.* 505 e).» (Levinas 2001b:iv)

Dette er Levinas' siste ord i kapitlet «La dureté de la philosophie et les consolations de la religion». Levinas' filosofi er nådeløs. Man kan bli religiøs av mindre.

Om det ikke er tilstrekkelig at Levinas' filosofi ender i en selvmotsigelse, så kan man gå løs på den fra innsiden, ved å dekonstruere subjektet. Et århundre med skepsis til og kritikk av metafysiske konstruksjoner generelt, og subjektet spesielt, har gitt et betydelig arsenal for en eventuell desimering av enhver subjekt filosofi. Levinas' retrett går da mot enten å hevde at hans filosofi er en moralfilosofisk tolkning av fysiske fakta, eller å hevde at subjektets moralske ansvar ikke forringes av dets eventuelle mangel på enhet og essens. Det siste leder til det juridiske subjekt; den identiteten Samfunnet gir — *krever av* — meg. Subjektet er *det som stilles for retten*. Det er en fremmed; den ettersøkte og forfulgte. Definert, og *forstått*, av den som forfølger ham. Navnet på dette subjektet er «*le nom au nom duquel on le persécute*» (52 [Forfatters kursiv]). En tredje mulighet, for Levinas, er Gud.

Un Étranger tar et steg tilbake. Vi er nærmere Martin Buber og Maurice Blanchot enn Emmanuel Levinas. Den fremmede er en fiksjon, men jeg lever på grunn av ham. Det er en mellom-posisjon. Den er vanskelig å holde, fordi den er en stadig oscillerende fram og tilbake. Det er en vending mot meg selv. Det er muligheten for det tredje. Vi velger å følge den litt til.

Hva slags form for væren er dette tredje, denne vendingen mot meg selv? Jabès gir et svar i det poetiske bildet med de to stjernene. Et bilde som kommer igjen i *Un Étranger*⁴¹ — og på andre måter i *Le Livre de l'Hospitalité* (LH:16,62). Det er det stjernene gjør som er likt: De lyser. Det er «det de gjør» som gjør dem like, ikke «det de er». Problematikken mellom væren og gjøren opptar oss en god del i spørsmålet om den fremmede. Her ser vi kanskje en oppvurdering av *gjøren* i forhold til *væren*. Vi skimter Heideggers idé om væren som verb: Å være. Dette leder til den radikale påstanden: Væren = Gjøren. Det er gjennom min *gjøren* at jeg kan være *sammen med* den andre. Men dette skjer ved å være meg selv, ikke ved å være som den andre. Derfor må jeg vende meg mot meg selv — ikke mot den andre.

Stjernene er også, kanskje først og fremst, et bilde på språket. Forholdet mellom stjernene og verdensrommet er et bilde på forholdet mellom lys og mørke; det metafysiske nærvær—fravær. Det er bildet på deres sameksistens (enhet) gjennom forskjell. Lys og mørke

⁴¹ Blant annet slik: «Nous nous ressemblons du fait que nous sommes différents; c'est-à-dire par le truchement de cette réciproque différence acceptée de nous et que cette acceptation annule. Semblables l'un à l'autre, comme, dans l'éloignement, l'étoile à l'étoile au sein du même scintillement.» (110-111)

er et forhold; det ene finnes ikke uten det andre. Stjernene lyser *på grunn av* mørke; mørke er fravær av lys. Forholdet mellom lys og mørke er analogt forholdet mellom tale og taushet, analogt — men *omvendt* — forholdet mellom skrift og papir. Skrift er svart på hvitt; svart og hvitt. En bokstav — et tegn — finnes på grunn av det hvite omkring den. Ord og setninger defineres blant annet av «mengden» hvitt mellom bokstavene. Skrift er et mørke. Skrift er ikke nærvær, men heller ikke fravær; det er nærværets fravær og fraværets nærvær. I vår analyse av forholdet Jeg—Du så vi at taushet ikke nødvendigvis er det motsatte av tale; tausheten kan tale. Den er ikke fravær, men den er heller ikke nærvær. Den er kanskje utenfor opposisjonen fravær/nærvær, lys/mørke. Og den tale som står overfor tausheten? Det jeg som står overfor den fremmede? Å tale er ikke å se: «Parler, ce n'est pas voir» (Blanchot 1969:35-45). Å forstå den fremmede er i en viss forstand å bevare ham utenfor lyset, utenfor forståelsen. I sin tenkning rundt nødvendigheten av mørke følger Jabès i sporene til blant andre Emmanuel Levinas og Maurice Blanchot. Disse sporene kan ikke denne oppgaven følge. Vi kan bare antyde dette aspektet i vårt forhold til den fremmede; i vår lesning av *Un Étranger* og dialogen.

Dialogen er stedet jeg kan være sammen med den andre fordi jeg er adskilt fra ham. Vi har sagt at figuren Jeg—Du strukturerer dialogen. Den er før dialogen. Den arbeider i dialogen. Kanskje det er den som graver i dialogen; utdyper avstanden mellom de som samtaler og er fremmedheten mellom oss (Blanchot 1969:109)? Vi må til dialogen for å møte den fremmede.

4. Møtet med den fremmede

Vi står foran vårt første møte med den fremmede. Dette skjer i den første setningen i dialogen som utgjør hoveddelen av kapittel I. Etter dialogen følger de første *Pages du livre exhumé*, som vi også skal utnytte i vår lesning. Men vi kommer til å konsentrere oss om dialogen, og måten den fremmede kommer til syne, og til orde, der.

Vi begrenser oss til dialogen av flere årsaker. Den første er praktisk: Plasshensyn gjør det vanskelig å behandle hele boken. Den andre er grunnet i vår tilnærming: Vi mener dialogen er det beste utgangspunktet for en litterær analyse av Edmond Jabès' framstilling av den fremmede. Det teller også med at mange innsiktsfulle arbeider om Jabès har behandlet dette temaet. Vi tenker spesielt på Blanchot. Hans behandling av samtalen i «L'interruption (comme sur une surface de Riemann)» danner på mange måter fundamentet i vår lesning av *Un Étranger*.

Dette er eksterne og formelle grunner til å velge kapittel I og dialogen som sentrum for vår undersøkelse. Vår tese om at dialogen er den fremmedes ansikt gjør dette aspektet klart. Det er de formelle kvaliteter ved dialogen vi vil vektlegge i vår lesning. Det vil si: Den litterære utforming framstillingen av den fremmede har fått hos Edmond Jabès. Vi finner argumenter for dette synet også i dialogen selv. For det første presenterer dialogen veldig fint den buen vi har ønsket følge i framstillingen av den fremmede. Dette er buen fra den «ytre» fremmede, via den «nære» fremmede, til den «indre» fremmede. For det andre finnes det en behandling av tekst-begrepet, både i tilknytning til boken (og Boken) og individet. For det tredje finner vi en teori om individet som vendt mot seg selv, i en opprettelse av et forhold til seg selv som (en) fremmed. Denne teorien går gjennom subjektet som forfatter, som den som skriver — og blir skrevet. Og den går gjennom ordene — og teksten — som dette subjektets ansikt. De to siste punktene inneholder stoff som går langt ut over vår oppgave — og vår kompetanse. Men de inngår, som bestanddeler, i den bevegelse vi følger gjennom framstillingen av den fremmede: Fra det ytre til (det ytre i) det indre. Tekst-begrepet kommer vi til å bruke for å lese dialogen som et sted den fremmede kan komme til uttrykk. Subjektet som handlende — lesende/skrivende —, og som det som viser seg gjennom sin aktivitet, kommer vi til å lese i dialogens forhold til den fremmede. Aktiviteten er et ansikt, og ansiktet er her en dialog.

Men: Ansiktet er en fiksjon, slik vi har hevdet at portrettet er det, og sant bare fordi det er en fiksjon. Det betyr: Bare i den grad det kan være annerledes. Dette «*være annerledes*» er den fremmedhet vi har satt oss fore å undersøke. Det er den fremmedes fremmedhet.

Vår lesning av dialogen, og den fremmede, har et omdreiningspunkt. Det er formelt, men tilhører ikke de formelle karakteristikker ved en framstillingsform eller genre. Vi kunne si at punktet er utenfor boken — bokstavelig talt et *arkimedespunkt* —, i den forstand at det er et brudd i dens «form», i dens «stoff»; et gap den ikke dekker til, men *viser* for en leser. Denne gesten har vi valgt å ta imot som en nøkkel til å lese boken. Det er en *over-gang*; en forskjell: en avstand. Avstanden mellom *Un Étrangers* tiltaleform i terskelen (og forordet til kapittel I), slik vi så eksempel på i forrige kapittel, og den tiltaleform boken anlegger fra og med det første møtet med den fremmede: Dialogen. Denne overgangen, denne forandringen i bokens oppførsel, leser vi med figuren boken selv har gitt oss: Jeg—Du. Vi leser den som et etisk valg.

Dette gjør det mulig å lese dialogen, og innføringen av den fremmede, som bokens vending mot seg selv. Boken oppretter et forhold til seg selv gjennom å åpne for fremmedhet i seg selv, gjennom en pluralitet av stemmer. Men også gjennom noe som overskrider, eller går forut for, denne pluraliteten. For den fremmede skal vise seg som noe annet enn en stemme blant de andre stemmene. Det er ikke en polyfoni Jabès presenterer — eller søker. Selv om Bakhtins teori om dialog som den eneste form for liv er til stede hos Jabès, så er det et annet (mer skremmende) aspekt ved dialogen som den fremmede gjør «nærværende». Denne fremmedheten ved dialogen er det Blanchot som har gjort oss oppmerksom på. Den er knyttet til det ikke-menneskelige; det mulige og det potensielle (som mulighet for godt *og* ondt). Den fremmede er figuren for denne fremmedheten, først og fremst i den forstand han forblir usynlig: fremmed. Hans væren, hans essens, er fundert på denne dobbeltheten — som vår væren skal vise seg å være det, *i den grad* vi *tar ansvar* for ham.

Dette kapitlet starter med en lesning av bokens vending, hvor den går fra å tale til — *tiltale* — oss (leseren), til å sam-tale med seg selv. Dette fører så til en lesning av dialogen, hvor vi undersøker måten den fremmede «eksisterer» i den. Vår undersøkelse antyder gjennom dette en teori om subjektet som det som står overfor den fremmede ved å være et forhold til fremmedhet i seg selv. Dette er, slik Emmanuel Levinas formulerte det i *Totalité et Infini*, «la subjectivité comme accueillant Autrui, comme hospitalité.» (Levinas 2001b:12)

Men en grundig undersøkelse av dette subjektet, og av hvordan det konstrueres gjennom lesing, er denne oppgaven bare et forarbeide til.

4.1. Vendingen. Fra teori til praksis: Hvordan boken begynner å oppføre seg (etisk) og kaller leseren «Du»

Det første møtet er møtet med et ansikt.

Vi har en tese om at i portrettet av den fremmede, slik dette er gitt i kapittel I-VII, så er kapittel I den fremmedes ansikt. Vi kommer derfor til å konsentrere oss om måten den fremmede tegnes på i dette kapitlet, på begynnelsen av boken.

Terskelen til boken har vi lest som en *for-beredelse* på møtet med den fremmede. Den er en autoritær tale til en leser; leseren som skal møte den fremmede (i boken). Forordet til kapittel I har samme stil, samme tone. Her fikk vi et bilde på forholdet til den fremmede, gjennom forholdet mellom Jeg og Du. Når vi begynner på hoveddelen i kapittel I, som altså er en dialog, forandrer vår situasjon seg. Måten boken forholder seg til oss på forandres. Vi blir ikke lenger tiltalt; tekstens «stemme» er ikke lenger rettet mot oss. Vi er ikke foran et kateter, men foran et teater. Bokens sider går fra å være en tavle, hvor kunnskapen står innskrevet som bud, til å bli en scene, hvor ulike stemmer kommer til uttrykk. Det kan synes som en større avstand; boken har frigjort seg fra oss. Avstanden er ikke reell — vi er fysisk like «nær» sidene —, men emosjonell (*i.e.* opplevd). Den er resultat av et formelt grep: Boken har snudd seg bort fra oss.

Dette kan være en befrielse. Vi er frigitt den autoritære stemmen fra boken(s terskel). Den bryr seg kanskje ikke lenger med oss og hva vi gjør. Vi er uten forbindelse til den; det finnes ikke noe forhold mellom oss: Ikke noe ansvar. Den føler ikke (og har dermed ikke) noe ansvar overfor meg; jeg føler ikke (og har dermed ikke) noe ansvar overfor den.

Men det kan også være — (opp)leves som — et *annerledes* forhold. Eller kanskje et forhold som går forut for ethvert forhold: Forholdet til den andre, til den fremmede. For *han* er der fremdeles, overfor meg. Boken er fremdeles foran meg; jeg, foran den. Men den har vendt seg bort fra meg. Hva betyr det? Hva slags forhold kan jeg ha til noe som ikke vil ha noe forhold til meg? Hva slags forhold er det der det ikke er noe forhold? Dette er helt fundamentale spørsmål. Og vi skal se at det nettopp er spørsmålene vi kommer til å stå overfor i møtet med den fremmede. Dette er relatert til det fundamentale spørsmålet Levinas

stiller: Hvordan kan jeg ha et forhold til den andre uten å kompromittere hans annethet?⁴² En tabloid måte å få dette til å angå oss, er å stille spørsmålet: Hva føler jeg idet boken vender seg bort fra meg? Hva føler jeg når den snakker til en annen? Jeg er fri, men frigjort av boken. Min frihet er, i en viss forstand, gitt av den. Gitt av en stemme som, for bare et øyeblikk siden, tiltalte meg, forsøkte å oppdra meg, men som nå, uvisst av hvilken grunn, har forlatt meg; overgitt meg *til meg selv*. Båndet, som nå er brutt, ble ikke brutt av meg. Jeg er fri, men alene; autonom, men utenfor samværet med boken.

Eller: Jeg er fremdeles i det samværet som kjennetegnes ved sitt fravær. Det samfunn som ikke kan bekjennes eller bekjenne seg, fordi det ikke finnes noe sted hvor en slik bekjennelse kan *finne sted*. Det er et samfunn uten *sens commun*, uten fellesareal, uten sted i det hele tatt; det er et samfunn som er et ikke-sted, basert på et ikke-forhold. Dette ikke-forholdet er forholdet til den fremmede som fremmed. Det er utenfor — og før — språket, og man «bekjenner seg» til det i, og gjennom, stillhet. Det er samfunnet slik Blanchot beskrev det i *La communauté inavouable*. Jabès kommer til en lignende erkjennelse når han i *Le Livre de l'Hospitalité* skriver om forskjellen på ansvar og gjestfrihet⁴³. Det forhold vi, som lesere, befinner oss i her, på begynnelsen av boken, i møtet med en fremmed, stiller oss overfor dette spørsmålet: Spørsmålet boken stiller oss ved å vende seg bort. Vi kjenner denne figuren; boken har allerede vist den til oss (17). Det er Jeg—Du.

Boken har gjort det «Jeg» må gjøre i den leseteoretiske figuren, i forholdet til «Du». Den har vendt seg mot seg selv; mot de andre stemmene i seg selv. Vi trodde, da vi leste denne figuren, at den var for oss: At vi var «Jeg» som tiltalte et taust «Du». Og videre at dette tause «Du» var boken. Den svarer oss ikke når vi spør. Vi har hevdet at figuren ikke er resiprok, at den ikke betegner gjensidighet. Men nå befinner vi oss på «den andre siden». Vi er «Du», ikke «Jeg». Vi trodde at boken ikke lenger talte til oss, og så viser det seg, kanskje, at den har snudd seg bort fordi vi ikke svarte. Vi trodde vi var et handlende, tolkende jeg. Men vi er et taust du: Vi har ikke maktet svare på tiltalen, på bokens kall.

Men nettopp gjennom denne gesten, ved å snu seg bort fra oss, viser boken oss at forholdet ikke er brutt. Eller, mer presist: Det forhold som finnes mellom oss er et annet enn det som kan finnes mellom to som taler sammen. Det som skjer *her&nå* er annerledes enn en samtale mellom to mennesker. Lesing er noe annet enn en samtale; det er et møte med den

⁴² Jf. *Totalité et Infini* (Levinas 2001b:27 og *passim*) og *Humanisme de l'autre homme* (Levinas 1990:*passim*). For en kort, men fyndig, behandling, se R. Laportes «Qui est autrui?» (Laporte 2003:109-116).

⁴³ «“La responsabilité est fille du dialogue sur lequel, ingénument, elle s'appuie. / L'hospitalité est entente silencieuse. Telle est sa particularité”, avait-il écrit.» (LH:21)

fremmede. Et møte *kan skje* i en samtale, men da er det noe annet enn de to som (sam)taler. Vi skal kalle dette det tredje. Samtidighet er en konstruksjon, en fiksjon. Boken kommer, som oss, fra et annet sted og en annen tid. Den tilhører ikke oss (og vår verden), like lite som vi tilhører den. Men det er fra dette punktet at et samvær(e) mellom oss blir mulig. Og dette samværet er det vi har skissert over: Et taust *sam-være*; en stillhetens samtale. Forholdet finner sitt uttrykk i den stillhet som måler den uendelige avstanden mellom oss (Blanchot 1969:109-112).

Hvordan kan vi forstå overgangen fra forordet til dialogen? Hva er det som skjer her? Hva er denne vendingen; hva er det boken gjør — *mot oss*?

Disse spørsmålene gir oss kanskje et perspektiv på hvordan vi kan lese dialogen, og hva vi bør se etter i den. I kortform kan vi si at boken gjør to ting: Først presenterer den en figur for forholdet til den fremmede, gjennom forholdet mellom Jeg og Du. Dette så vi i forrige kapittel, og vi tolket Jeg—Du som forholdets figur og en leseteoretisk figur. Vi så den som en (*god*) måte å forholde seg til boken på. I vår lesning av overgangen ble vi klar over at boken selv benytter seg av denne måten å lese på. Det er måten den forholder seg til leseren på. Måten den leser oss på. Det er bokens — den fremmedes? — blikk på oss, slik Adorno formulerte det (Adorno 1999:217). Så det andre boken gjør, etter å ha presentert figuren, er å gi et eksempel på hvordan den kan utføres. Den er et eksempel på sin egen lære. *Boken følger sin egen lære*. Den oppfører seg *etisk*. Den går bort fra en autoritativ tiltale (der jeg, som leser, opplever meg som underlegen), og begynner i stedet å snakke til seg selv. Måten den snakker til seg selv på, er dialogen. Dialogen blir dermed sentrum for vår lesning og vår undersøkelse, for det er i den at forholdet til den fremmede kommer til uttrykk.

Fra mitt synspunkt virker det som om boken anerkjenner meg. Den anerkjenner meg uten å kjenne meg, uten engang å vite at jeg eksisterer. Dens handling — at den begynner å snakke til seg selv — gjøres uten hensyn til meg, den er fullstendig egoistisk (ikke solipsistisk), men den oppfattes, av meg, som en utstrakt hånd, som en anerkjennende gest. Et løfte om vennskap og gjestfrihet⁴⁴. Boken kaller meg «Du». Den gjør alt som står i dens makt for å bevare min fremmedhet, min annerledeshet: *Det jeg er*.

⁴⁴ Jacques Derridas refleksjon over sitt møte med Jabès' bøker (før møtet med Jabès) munner ut i denne setningen: «Quand l'amitié commence avant l'amitié, elle touche à la mort, bien sûr, elle naît dans le deuil, mais elle est aussi doublement affirmée, deux fois scellée; cette reconnaissance qui vient avant la connaissance, je crois qu'elle se destine à survivre.» (Derrida 2000:47)

Hvordan gjør den det? Hva er det den gjør som kan oppfattes slik av meg, av en leser? Hvordan oppfører boken seg (mot oss)? Hva gjør den for å forholde seg etisk til oss — og til seg selv?

Svaret på disse spørsmålene er, som vi allerede har sett: Ved å vende seg mot seg selv. Vi kommer til å lese denne vendingen på to forskjellige måter, med to forskjellige figurer. Begge disse har blitt foreslått av eminente lesere av Jabès, og ble presentert for lenge siden. Den første figuren er bruddet. Den andre er sirkelen. Bruddet var viktig allerede i Derridas første essay om Jabès fra 1964: «Edmond Jabès et la question du livre» (Derrida 1979:99-116). Men vi skal hovedsaklig benytte oss av Blanchots essay om Jabès fra samme år, «L'interruption (comme sur une surface de Riemann)», fordi han analyserer bruddet (avbrytelsen) med utgangspunkt i samtalen. Sirkelen har vi allerede sett i forbindelse med den lese-teoretiske figuren, hvor vi blant annet fulgte «Fortolkerens framferd» slik Jean Starobinski beskrev og praktiserte den. Vi kommer her til å bruke Derridas analyser fra essayet «Ellipse», som handler om *Le Retour au Livre*, den tredje *Livre des Questions*.

Hva gjør man når man vender seg mot seg selv? Det er først og fremst dette spørsmålet vi har fått hjelp til å besvare fra Derrida og Blanchot. Å vende seg mot seg selv er å åpne for fremmedhet i seg selv. Hvordan gjør boken *Un Étranger* dette? Ved å skape en litterær figur, en person, som den kaller «den fremmede»⁴⁵. I *Un Étranger*, og det blir spesielt tydelig i dialogen, vil boken tenke seg selv gjennom denne figuren. Den vil konstruere seg selv ved hjelp av figuren for det fremmede i seg selv. Det vil si: Den vil konstruere seg på en u-vitenhet: På det den ikke vet om seg selv. Boken bekjenner seg til Sokrates' ord: «Jeg vet at jeg intet vet.»

Vår oppgave blir å lese hvordan boken forholder seg til denne fremmede. Hvordan den framstiller ham, og hvordan den oppfører seg mot ham. Hvilken «posisjon» han inntar, og hvilken «makt» han får.

Men før vi gjør det, vil vi ta opp to andre følger av bokens vending mot seg selv. Vi har antydning begge allerede, ved å fortsette forholdet til boken til tross for at den vendte seg bort fra oss. Men vi kan behandle dem hver for seg.

I vår lesning av overgangen har vi sett at boken markerer en distanse ved å vende seg bort. Den «sier»: «Vi er forskjellige. Vi tilhører ikke samme verden. Det er ikke noe forhold

⁴⁵ Her er det en åpenbar mulighet til å lese denne personen som en «personnage conceptuel», jf. Deleuze/Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?*. Den filosofiske triaden kunne være: Den fremmede som konseptuell figur, ansvar som begrep (*concept*) og gjestfrihet som immanensplan (*plan d'immanence*). Men dette må vi la vente til en annen gang.

mellom oss. Du har ikke noe ansvar overfor meg; jeg har ikke noe ansvar overfor deg. Det finnes ikke noe *vi*.» Forholdet er et ikke-forhold. Men, som vår lesning antyder, dette betyr at forholdet går fra å være *underforstått* (selv-følgelig), til å bli *valgt*. Forholdet er nå *min vilje*. Boken viser meg altså at ethvert forhold, hvis det skal være etisk, må være valgt. Men det må også inkludere forståelsen av at jeg ikke kan velge for den andre. Hvorvidt han vil fortsette forholdet er hans valg. Vi kommer her igjen tilbake til Levinas' påstand om forholdet som asymmetrisk. Gjensidighet er den andres valg: «La réciproque, c'est *son* affaire» (Levinas 2004b:95 [Forfatters kursiv]). Denne avstanden kommer vi til å behandle under figuren brudd, som vi har nevnt over.

Det andre punktet knytter seg til det eksemplariske ved bokens oppførsel. Den går altså fra å belære meg til å vise meg. Den viser meg hvordan jeg kan forholde meg etisk, ved å forholde seg etisk til meg. *Boken viser vei*. Ikke ved å peke, men ved å være *på en bestemt måte*. Den gir oss retning: *Torah*⁴⁶, Loven. Vårt valg, slik vi har formulert det over, er altså todelt. Vi velger å fortsette forholdet til boken. Men vi kan også velge å «følge den». Å bli som den; være — oppføre oss — på samme måte som den. Dette vil da være å forstå oss og boken som de to stjernene i det poetiske bildet Jabès brukte som metafor på forholdet mellom Jeg og Du. Stjerner som skinner sammen, og er «like» på grunn av avstanden mellom dem⁴⁷. Man kunne si at boken kaller på oss ved å ikke gjøre det. (Og det er viktig å huske at selv om den kaller, så kaller den ikke nødvendigvis *på oss*.) Det er dens vending bort fra oss, mot seg selv, vi leser som et kall. Det den kan lære oss er, i en viss forstand, noe vi fravister den. Kunnskap har en pris (38-39). I forholdet til den fremmede er det som regel han som betaler prisen for min kunnskap — og min mangel på forståelse (57).

Et tredje punkt kan legges til. Hvis det vi har sagt over er korrekt, så har vi (og Adorno) et svar på en av gåtene i Jabès-litteraturen. Didier Cahen formulerer det slik:

De fait, peu d'œuvres se suffisent autant à elles-mêmes puisqu'elle contient ses propres commentaires; mieux même, elle se développe comme un vaste commentaire des commentaires. Mais en même temps, peu de créations appellent à ce point la lecture et le développement, le commentateur et l'interprète, qu'elle en prévoit la place au sein du livre, n'hésitant pas à conjuguer les rôles de l'écrivain et du lecteur[.]

(Cahen 1991:13)

⁴⁶ *Torah* (eller Tora) er læren, men på hebraisk betyr ordet også «retning».

⁴⁷ Vi ser at stjernene ikke står bare for lys, for «fullstendig tilsynekomst», men at de har et intimt — og nødvendig — forhold til mørket, natten (døden). Stjernene lyser på grunn av mørket.

Jabès' bøker er paradoksale. Leseren opplever at boken kaller på ham; boken krever å bli lest⁴⁸. Men samtidig ser leseren at boken kommenterer seg selv; den leser seg selv⁴⁹. Boken er vendt mot seg selv; den trenger ingen leser. Dette paradokset — leseren som uunnværlig og unødvendig (Derrida 1979:435) — kan vi gi en løsning på. Ikke ved å fjerne det, men ved å forstå hvorfor det må være slik (Adorno 1999:217). Bokens vending mot seg selv, dens forhold til seg selv, er måten den kaller på lesing, på en leser. Vi kommer til å undersøke dette paradokset fra flere vinkler i løpet av dette kapitlet.

4.2. Dialogen og den fremmede

Vi er nå i stand til å lese dialogen som bokens vending mot seg selv. Det er klart at dette gir en spesiell innfallsvinkel til undersøkelsen av den fremmede. For oss begrenser hans figur seg til måten han forekommer i dialogen. Men, som vi skal se, det blir vanskelig å stenge ham inne i den. Vi har tidligere sett hvordan begrepet om den fremmede «inneholder» en ambivalens med hensyn til ideer om innenfor og utenfor. Den fremmede er ikke bare en grenseskikkelse i fysisk forstand, ved at han, som for eksempel «utlendingen», kommer fra et annet sted; krysser grenser for å komme til oss. Begrepet om ham har en tilsvarende dobbelhet, der det forsøker antyde noe som må forbli dunkelt (uforståelig, ukjent; fremmed) for oss. Den fremmedes kompleksitet blir behandlet i *Un Étranger* dialog både i det den sier og i det den viser. Dette gjør det mulig for oss å undersøke dialogen som form, den fremmede som tegn på «noe annet» og subjektet som ansvar — overfor den fremmede og seg selv.

4.2.1. Den fremmede slik vi møter ham i *Un Étranger*: Den fremmede «i» dialogen

Vi har allerede sagt at det første møtet med den fremmede skjer i denne dialogen, nærmere bestemt: I dialogens første setning. Vår lesning av *Un Étranger*, og av bokens forhold til den fremmede, tar utgangspunkt i dialogen. Vi kommer til å antyde at alt, i en viss forstand, er til stede i den. Forholdet til den fremmede er bare mulig i dialogen; dialogen er den fremmedes ansikt. Men den er ikke hans ansikt fordi han kommer til syne i den i all sin prakt (eller i all

⁴⁸ «Le livre de Jabès est un appel à son exégèse: il attend de recevoir les mots qui le commentent. [...] Le livre de Jabès me convoque à la quête du sens, à son déploiement; je *réponds* à l'appel de ce livre qui me demande de le faire lire.» (Benoit 2000:7 [Forfatters kursiv])

⁴⁹ «Encore l'œuvre jabèsienne a-t-elle pris soin d'intégrer en elle-même l'activité de son lecteur [...]. Le commentaire est alors, d'emblée, le méta-commentaire d'une œuvre qui, déjà, se commente lui-même.» (Benoit 2000:7-8)

sin ynkelighet). Den er hans ansikt *i den grad* han ikke kommer til syne, og ikke kommer til orde, i den. Den er hans ansikt fordi hans fremmedhet bevares. Og den er hans ansikt fordi den *viser* oss hvorfor forholdet til ham ikke kan være et *åpenbart* forhold, men må være dunkelt. Forholdet til den fremmede er vanskelig, fordi det ikke er *selvfølgelig*.

Hvordan kan dette forholdet framstilles? Hvordan kommer den fremmede til syne i Jabès' dialog? Vi skal følge tre akser i dialogen. De gir til sammen en framstilling av den fremmede som vi skal utvikle i resten av kapitlet. Den første aksen er den som går fra den «ytre», via den «nære», til den «indre» fremmede. Den «ytre» fremmede er for eksempel utlendingen, den «nære» er vennen og den «indre» er oss selv. Denne aksen skal vi følge i det formelle, der den fremmedes «posisjon» går fra å være utenfor dialogen, via å være omtalt i og tema for den, til å være sentrum i den. Vi kan kalle dette den metonymiske aksen. Den andre aksen, som vi hovedsaklig skal bruke indirekte, tar opp problemer knyttet til boken, teksten, og leseren. Dette er den metaforiske aksen. Til slutt den tredje, som er et slags mål, i den forstand den gir en framstilling av subjektets oppgave overfor seg selv — og den fremmede. Dette er den subjektive eller etiske aksen.

Disse tre aksene vil ikke kunne gi en uttømmende tolkning av dialogen. Dette er et poeng for oss. I forrige kapittel så vi at boken i mange henseender møter oss som en fremmed. Det ville derfor være en fornærmelse overfor den å hevde at vi kunne forstå den fullt ut.

Derimot kunne vi si at aksene grunnlegger dialogens epistemologiske rom, dens erfaringsrom. Hvis det er korrekt å si, slik vi har gjort, at dialogen er *Un Étrangers* måte å være seg selv på — dialogen er bokens vending mot seg selv, dens utspørring av seg selv —, så kan vi kanskje hevde at de tre aksene uttrykker den dynamiske transformasjonen av aksene i den fremmedes rom⁵⁰. Dialogens tre akser er individets verden, de beskriver et individs livsløp i et fire-dimensjonalt Riemann-rom, slik vi framstilte dette i kapittel 2. Individet er i vårt tilfelle dialogen i *Un Étranger*. Dialogen er et livs historie, *l'histoire d'une vie*, slik *Un Étranger* hevdet i omslagsteksten. Hvordan framstilles dette livet? Hvordan forholder dialogen seg til den fremmede?

Vi begynner med begynnelsen; det første møtet med den fremmede:

⁵⁰ Den metonymiske aksen er transformasjonen av den kontraktuelle eller formelle aksen. Den metaforiske er transformasjonen av den essensielle. Den subjektive eller etiske er transformasjonen av den relasjonelle. Det er den siste som i størst grad måler det vi har kalt individets forskjell fra seg selv, aksen Jeg—Meg. Men det er ikke mulig å løsrive aksene fra hverandre. Det er hele rommet som uttrykker individets liv som en fremmed.

Hvis dette er riktig, så forklarer det hvorfor den fremmede ikke kan framstilles i dialogen, men må være utenfor. Møtet med den fremmede kan ikke skje, men dialogens utspørring av seg selv er et møte med det fremmede.

— Celui qui vient, vers nous, est un étranger.
 — À quoi le reconnais-tu?
 — À ses yeux, à son sourire, à sa démarche.
 — Je ne vois rien, en lui, qui ne soit apanage de nous tous.
 — Observe-le. Tu comprendras.
 — Je ne le quitte pas des yeux.
 — À l'infini, il doit son regard de myope; au passé, enfoui dans sa mémoire, son sourire blessé — le sourire d'une très ancienne blessure; à la crainte, à la méfiance, sans doute, la lenteur de sa démarche. Il sait que la fuite est illusoire.
 — Il n'a pas, en effet, l'air très décidé. Maladroit, il se heurte aux passants qui s'en plaignent, à voix haute. À cette heure de la journée, le boulevard Saint-Germain regorge de monde. Les attractives vitrines de la librairie «La Hune», a priori, ne l'intéressent pas outre mesure. La toute nouvelle production littéraire, presque au complet, y figure, pourtant, en bonne place. De luxueux livres d'art y sont, également, mis en valeur.
 — Détrompe-toi. Il a même dû en feuilleter certains. Il ne peut passer devant une librairie sans y entrer. Il me l'a dit, plus d'une fois.

(21)

Den første setningen kan leses på i hvert fall to måter. Den første, og mest åpenbare, er å lese den som en observasjon. Den som snakker har observert en fremmed, og gjør dette kjent for sin samtalepartner. Det grunnleggende med den fremmede er da uttalt: Han er utenfor samtalen; utenfor samfunnet. Han er utlendingen: Den som kommer til oss fra et annet sted.

Den andre måten, som er mer filosofisk (og inspirert av et lengre samvære med *Un Étranger*), er å lese den som en definisjon. En som kommer mot oss er — *per definisjon* — en fremmed. Det vil si at vi, før vi vet hvem han er, behandler ham som om han var en fremmed. Det vil også si at vi, når vi møter noen eller noe omigjen, behandler dem som fremmede. Kjennskap er, i dette perspektivet, noe som kommer etter en «opprinnelig» mangel på sådan. Men mangelen er ikke negativ. Den er det som gjør kjennskapet mulig, fordi den gjør forholdet til den fremmede som fremmed mulig. Anerkjennelsen kommer før erkjennelsen⁵¹. Men dette er å gå altfor fort fram. Denne lesningen vil kanskje bli tydelig etter hvert, men her og nå er den svært luftig. Vi går derfor tilbake til den første lesemåten.

Den ene observerer en fremmed. Men, som vi snart ser, så er ikke dette en person som er «veldig fremmed». Han blir karakterisert; det som gjør ham til en fremmed blir identifisert. Og det siste utsagnet uttrykker et kjennskskapsforhold mellom den fremmede og den personen

⁵¹ For eksempel sier en av stemmene i «Connaissance de l'inconnu»: «De toutes manières, ce qu'il faut retenir, c'est que le privilège que je dois reconnaître à autrui et dont seule la reconnaissance m'ouvre à lui, reconnaissance de la hauteur même, est aussi cela seul qui peut m'apprendre ce qu'est l'homme et l'infini qui me vient de l'homme en tant qu'autrui.» (Blanchot 1969: 82-83) Vi finner også denne tanken i *Un Étranger* (115), hvor det gjelder selv(an)erkjennelse.

som pekte ham ut i dialogens første setning. Den forskyvning vi allerede har antydnet, fra det «ytre» mot det «indre», er her i gang.

Hva kjennetegner den fremmede? Han gjør nærværende hele tidsaksen i et øyeblikk; i et møte. Fortiden kan leses i hans smil, framtiden i hans gange, og han er nærsynt som følge av et uendelig perspektiv. Fortid og framtid er, gjennom ham, til stede i dialogen. Dialogen, som er nåtid *par excellence*, gjennomtrenges av fortid og framtid. Alt er til stede i møtet: Det første møtet.

Forbindelsen mellom den fremmede og en av de samtalende blir så utviklet, og problematisert, i den følgende passasjen:

- [...] Le connais-tu depuis longtemps?
- Longtemps, oui. Quant à le connaître vraiment, qui oserait le prétendre? Néanmoins ...
- Néanmoins?
- C'est, j'en suis convaincu, davantage de sa faute que de la mienne. J'ai tenté. Je n'ai pas réussi. Sous le couvert d'une gentillesse excessive, d'une affabilité et d'une bienveillance désarmantes, il reste indéchiffrable.
- À ce point?
- Oui et non, je l'avoue. Insaisissable parce que si facile, dès l'abord, à cerner.
- Que veux-tu dire?
- On ne cerne aisément que l'apparence. Le fond, c'est autre chose. Pour en revenir à l'homme, il fuit sans fuir. Il est là est pas là. Présent et absent. Proche et lointain. Parfois, si lointain qu'il serait absurde d'espérer le rejoindre.
- Peut-on le lui reprocher?
- Je ne le crois pas. Bien qu'apprécié, estimé, et, quelquefois, fêté, il a, toujours, vécu en marge. Dans le marges d'un livre inépuisable.
- De quel livre s'agit-il?
- Du nôtre. J'entends de celui dont nous sommes, à la fois, l'auteur et le lecteur; que nous ne finirons jamais de lire, d'écrire.
- De tous les livres réunis, en somme, qui, un jour, n'en font plus qu'un.
- Le Livre.
- A-t-il publié plusieurs ouvrages?
- Une vingtaine.
- Autant que toi.
- Et que toi.
- Une coïncidence.
- Tu devrais, toi aussi, t'intéresser davantage à ses écrits.
- Je ne suis pas sûr de les apprécier.
- Lis-les, d'abord.

C'est ce qu'il répond, invariablement, quand on lui demande son opinion sur une œuvre qui l'a intéressé.

Le rapport au livre est personnel. Un grand livre ne se révèle qu'à celui qui l'assume.

Il me disait qu'étant, nous-mêmes, un énigmatique texte, nous cherchons, sans succès, à décrypter celui-ci, de page en page. Lisant un livre, ajoutait-il, nous ne lisons que le peu qu'il contient de notre âme et de notre vie. Et ce qu'il nous apprend suffit, souvent, à nous transporter de joie ou à nous détruire.

Auteur et lecteur sont, au même titre, engagés dans l'avenir du livre, qui n'est plus son avenir mais le leur. [...] (22-23)

Det er hovedsaklig de to første aksene som er til stede her. Den viktigste bevegelsen er knyttet til hvordan den fremmede forandrer plass, fra en posisjon utenfor dialogen, til å være dens sentrum. Dette skjer på to måter. For det første er han her en bekjent, og litt lenger ned på siden blir han omtalt som en venn, «Ton ami» (23,26). Det er forholdet til en man kjenner som problematiseres i dialogen. De tre har også ytre likheter. De har alle publisert omtrent samme antall bøker, «[u]ne vingtaine», og vi leser litt senere at alle tre har krummet rygg (eller pukkelrygg): «Nous avons, tous trois, en commun, le même dos gibbeux.» (25) Den fremmede knyttes til de to i dialogen gjennom sin fysikk og sin virksomhet. Han er forfatter og pukkelrygget. Han er lik dem. I tillegg er han en venn av den ene og et sentrum for deres interesse. Men den andre måten den fremmede blir dialogens sentrum på, er mye viktigere. Den tilhører dialogens formelle aspekt, og gir oss en mulighet til å analysere denne dialogens formelle forhold til den fremmede.

Vi har allerede sagt at den fremmede er utenfor dialogen. Han blir observert, men han kommer ikke til orde i dialogen. Hans ord kommer derimot til orde, gjennom at den ene refererer til dem og siterer dem. Setningen som begynner det siste utsagnet («Lis-les, d'abord») hevdes å være et sitat. Og de følgende avsnittene er en gjengivelse, mer eller mindre ordrett, av en samtale som har funnet sted mellom den fremmede og en av personene i dialogen. Det er disse avsnittene som kommer med de viktige ideene i dialogen, og det er i den forstand vi kan hevde at de er dens sentrum. Den fremmede, som er utenfor dialogen, er i den gjennom sine ord (i tillegg til å være dens tema), og dialogen går videre takket være disse ordene. Den fremmedes ord er dialogens drivstoff. Han er dialogens forutsetning — ikke bare fordi han var objekt for dens første setning. Alt har begynt med den fremmede. Dialogen eksisterer takket være ham.

Dette kan være en generell innsikt, men den er ennå bare en beskrivelse av denne spesielle dialogen. For denne dialogen finnes det et sterkt avhengighetsforhold til den fremmede. Dette uttrykkes, som vi har sett, gjennom forholdet den ene har til ham. Hva slags forhold er det?

Vår passasje begynte med et svar som ledet til et spørsmål. Etter lang tids vennskskapsforhold, så er den ene fremdeles usikker på om han kjenner den andre (den fremmede). Han stiller seg spørsmålet om vi virkelig kan kjenne et annet menneske. Det er denne problematikken som fører til det siste steget langs den første aksen. Den fremmede har blitt den «indre» fremmede; å forholde seg til seg selv som en fremmed. Den siste

metamorfosen framprovoseres av at den fremmede omtales i preteritum, som om han ikke fantes, selv om han har blitt observert foran «La Hune»:

— Ton ami est-il décédé? Tu l'évoques — et cela me perturbe — au passé, alors qu'il se trouve à quelque mètres, sur le trottoir opposé, vivant et, visiblement, en bonne forme.

(23)

Grunnen til å omtale den fremmede på denne måten er kanskje knyttet til den erkjennelsen *Un Étrangers* første setning var uttrykk for. Subjektet kan bare bekrefte at det *har skjedd* et møte med den fremmede, ved at det har blitt seg selv; en fremmed. Dette er det siste steget — og det første. Men det kan også være et tegn på at møtet ikke kan finne sted. Jeg kan ikke møte den fremmede, men bare forholde meg til ham gjennom å forstå hvorfor jeg ikke kan møte ham. Den fremmede er absolutt fraværende, alltid allerede passert — et spor⁵², et spøkelse? Jeg kan bare forholde meg til ham ved å følge ham, ved å fortsette ikke-forholdet til ham. Dette er spørsmål vi ikke har klart å finne gode svar på. Vi må la dem stå ubesvarte. Men i dialogen er det, som sagt, dette aspektet ved den fremmede som fullfører subjektets vending mot seg selv:

— À t'entendre, on croirait que tu as affaire à un fantôme.

— À un homme de chair et de sang; de ma chair et de mon sang, oui. À un étranger qui m'a révélé à mon étrangeté en m'ouvrant à moi-même.

(24)

Den siste setningen er et ekko av *Un Étrangers* første setning. Den er uttrykk for en person som følger denne setningen. Men den har et viktig tillegg. Det blir hevdet at subjektets fremmedhet åpenbares ved at subjektet åpnes mot seg selv. Dette er den tredje aksen.

Det er et annet viktig punkt som kommer fram her. Vi har sett hvordan den fremmede «forskyves», eller forvandles, fra en ytre til en indre figur. På denne måten løsrives fremmedheten fra den fremmede. I hvert fall fra den fremmede som utlendingen, det vil si fra en kontraktuell (*vilkårlig*) definisjon av fremmedhet. Det kan ikke lenger være det at den fremmede kommer fra et annet sted som gjør ham til en fremmed. Fremmedhet, i den forstand det er knyttet til fravær av fullstendig viten, finnes i alle forhold, også forholdet mellom venner. Det er til og med i et slikt forhold at fremmedhet virkelig eksisterer, fordi det her blir klart at fremmedhet ikke kan være en kvalitet (ved et objekt), men må være en faktor — noe

⁵² «La trace est la présence de ce qui, à proprement parler, n'a jamais été là, de ce qui est toujours passé.» (Levinas 1990:68)

som skjer — i et *mellom-værende*. (Fremmedhet er et *være mellom*.) Det er forholdet som er fremmed, ikke den andre.

At fremmedhet flyttes fra objektet til forholdet mellom objekter, fører også til at fremmedhet blir et spørsmål om aktivitet, om liv. Jeg kan ikke *ha* fremmedhet. Det er ikke en kvalitet eller aksidens. Jeg *er* en fremmed ved å *være* (eller bli) det. Fremmedhet er et prosjekt; det er en måte å være på. For fremmedhet gjelder det samme som for kvinnelighet (ifølge Simone de Beauvoir): «On ne naît pas étranger. On le devient, à mesure que l'on s'affirme.» (25) Men før vi kan ta for oss subjektet og dets prosjekt, dets væremåte, går vi tilbake til den andre aksen, som gir oss den underliggende teorien (og metaforen) for å forstå subjektet.

I dialogen finner vi ulike nivåer knyttet til boken. Vi kan dele inn i tre: Boken («Le Livre»), boken («l'ouvrage»), og individet («un énigmatique texte»; altså en tekst, ikke en bok). Ideen om Boken får oss kanskje til å tenke på Mallarmés «[T]out, au monde, existe pour aboutir à un livre.» (Mallarmé 2003:224) Vi gjenfinner her en problematikk som Derrida tok opp i sitt essay om *Le Livre des Questions*. Spørsmålet som ikke stilles i Jabès' verk er hvorvidt væren er en grammatikk. Alt blir, hevdet Derrida, sett i forhold til boken; alt er i den og for den (Derrida 1979:114). Det vil være for omfattende å behandle denne kritikken her. Vi foreslår derfor å rette blikket mot individet, slik det behandles i de siste avsnittene vi siterte og spesielt i følgende setning: «Il me disait qu'étant, nous-mêmes, un énigmatique texte, nous cherchons, sans succès, à décrypter celui-ci, de page en page.» (23)

Det synes påfallende at Jabès (gjennom den fremmedes ord) velger å bruke «tekst» i stedet for «bok» for å definere individet. Man kan kanskje se dette som et svar på Derridas kritikk⁵³. Det er forståelsen av individet som «en enigmatisk tekst» som er interessant for oss. En tekst vi aldri kommer til å bli ferdig med å tolke; et uendelig eventyr. Det enigmatiske kan vi knytte til fremmedhet. Det kunne føre oss til refleksjoner om det gåtefulle, både med hensyn til mennesket og som «kvalitet» ved teksten selv. En underliggende faktor i denne oppgaven ville da komme til syne: Adornos framstilling av kunstverket, og vårt forhold til det, i *Estetisk teori*. Det er utallige forbindelser mellom det vi skal si om den fremmede og det Adorno sier om kunstverket. Disse finner sammen nettopp i behandlingen av gåten, og kanskje spesielt i Adornos påstand om at kunstverkets gåte ikke løses ved å forstå den

⁵³ I den forstand denne formuleringen kan leses i forlengelsen av setningen fra *Yaël*, hvor Jabès skriver: «L'interprétation est notre lot dans un monde indéchiffrable.» (LQ2:120) Verden er her riktignok fremdeles «forstått» som tegn-aktig, men den er nå uleselig. Vi vet ikke om dette var tilstrekkelig for Derrida. Han foreslo

(oppheve den), men ved å forstå hvorfor den må være der (slik vi «løste» gåten i Jabès-resepsjonen). På samme måte vil vi hevde at forholdet til den fremmede ikke kan forstås ved å integrere ham (gjøre ham lik oss), men må gå gjennom en forståelse (og anerkjennelse) av hans *nødvendige* forskjell fra oss. Bare på denne måten kan den fremmede lære oss noe (om seg selv, men også om oss). Dette er den fremmedes blikk på oss, slik Adorno beskriver kunstverkets blikk på sin betrakter⁵⁴.

Påstanden knyttet til den gåtefulle teksten inneholder imidlertid en ambivalens. Vi har sagt at den gjelder individet, men pronomenet som benyttes i teksten er «vi» («nous»). Dette kan være et tilfelle av rent formell art (slik vi skriver «vi» i denne oppgaven), men det kan også problematisere tekstbegrepet. Hvis det er «vi», og ikke «jeg», som er en tekst, så finnes det ingen vei ut av teksten. Det finnes, slik Derrida uttrykte det, ikke noe utenfor teksten (Derrida 1992:102). Vi skal ikke her gå inn på en behandling av hva som skiller begrepene bok og tekst. Vi er i dette kapitlet først og fremst interessert i hvorvidt man kan snakke om forskjell (og et «utenfor») innenfor en tekst, og mer presist: Innenfor dialogen. Muligheten for et forhold til den fremmede må, slik vi forstår det her, kunne tenkes som dialogens mulighet til å forholde seg til noe annet enn seg selv, og til å bevare dette andre i seg selv. Bare på den måten kan, i siste instans, framtiden — og fortiden — bevares. Framtiden som noe annet enn nåtiden. Dette er, kanskje, betydningen av det «vi» som figurerer i dialogen. I *Le Livre de l'Hospitalité* skal dette aspektet bli mer eksplisitt, og vi kan lese: «Demain est notre premier jour.» (LH:30) Framtiden som noe fundamentalt annerledes blir her aksentuert gjennom at den er «vår første dag». Det er begynnelsen på en ny historie. Men hvordan tenkes framtiden i dialogen?

Framtiden er noe som kommer til mellom forfatter, bok og leser: «Auteur et lecteur sont, au même titre, engagés dans l'avenir du livre, qui n'est plus son avenir mais le leur.» (23) Vi har også her en tidsakse — som blir problematisert. Man kunne tro at forfatteren var i fortiden (som bokens skaper) og leseren i nåtiden (som bokens mottager). Boken ville da være det som binder disse sammen; som formidler mellom dem. Men i dialogen er det annerledes. Alle tre blir dynamiske figurer og befinner seg (potensielt) over hele tidsaksen. Forfatter og leser kommer sammen i bokens framtid. De konstruerer sin framtid gjennom forholdet til boken. Hvis dette forholdet skulle ligne på det dialogen selv har vist oss, ville det kanskje

(utarbeidelsen av) en radikal uleselighet («une illisibilité radicale»), som ikke bare skulle være verden som en annens manuskript, men ethvert mulig manuskripts andre (Derrida 1979:115).

være mest logisk å se boken som den fremmede. Da kunne den fremmedes ord, slik de figurerer i dialogen, være ord leseren henter ut fra boken. Boken forblir, som den fremmede i dialogen, utenfor forholdet mellom leser og forfatter. Den blir aldri absorbert i samtalen dem imellom, men er forutsetning for samtalen. På denne måten samtaler vi, i denne oppgaven, med Edmond Jabès. Eller er det en samtale?

Et annet eksempel er bedre. Vår oppgave er en formell kopi av den dialogen vi leser. *Un Étranger*, og dialogen, er den fremmede (for oss); vi inkluderer sitater fra boken i vår oppgave. Men oppgaven er polygam; den har også forhold til andre tekster. I motsetning til *Un Étranger*, så forsøker vi å holde styr på disse forholdene ved å bruke navn, ved å erklære hvor sitatene kommer fra. Dette er et krav vår samtalepartner har pålagt oss. For vår oppgave er en samtale med en (delvis taus) institusjon: Universitetet. «Vår» framtid (dog min mer enn Universitetets) avhenger av oppgavens kvalitet — og formelle stringens. Denne framtiden er ikke nødvendigvis *Un Étrangers* framtid (den har ingen interesse i meg og mitt prosjekt), men *Un Étranger* har blitt min framtid (eller mangel på sådan, alt ettersom).

Påstanden om at vi er en gåtefull tekst, som vi aldri klarer tolke, kan føre oss tilbake til påstanden den ene av de samtalende lot falle om forbindelsen mellom fremmedhet og åpning mot seg selv. Dette vil lede oss til den siste aksent: Subjektets forhold til seg selv. Dette spørsmålet kommer opp i tilknytning til en diskusjon om diskriminering og rasisme.

— Le racisme le bouleversait. Sans doute parce qu'il avait, lui-même, été l'une des victimes. Il disait que le racisme était la victoire des rats, la fin de l'homme. Il en donnait, cependant, une explication toute personnelle. Il disait que les racistes étaient ceux qui refusaient leurs différences mais qui n'appliquaient cette théorie que dans leur relation à autrui; ceux qu'un même passé, une même religion, une identique idée d'eux-mêmes, de leur pays et du monde mobilisaient dans leur égarement, comme si — insistait-il — l'âme ne vibrerait qu'à un seul son et que l'esprit ne s'enflammerait qu'une fois;

car le premier raciste est celui qui se refuse tel qu'il est. Être soi, c'est être seul. S'habituer à cette solitude. Croître, œuvrer au sein de ses naturelles contradictions. «Je» n'est pas l'autre. Il est «Je». Creuser ce «Je», telle est la tâche qui nous incombe.

(25-26)

På slutten av åttitallet var det en økning i anti-semittisk propaganda og rasistiske handlinger i Frankrike. Dette gjorde, til en viss grad, Edmond Jabès' spørsmål «dagsaktuelle» også for en større offentlighet. Disse forholdene kommer tydeligere til syne i *Le Livre de l'Hospitalité*,

⁵⁴ «[K]unstverkets åndeliggjøring nærmer seg ikke sin karakter av gåte umiddelbart gjennom den begrepslige forklaringen, derimot ved å konkretisere sin gåtekarakter. Å løse gåten vil si så mye som å innse grunnen til at den er uløselig: det blikket kunstverket stirrer på betrakteren med.» (Adorno 1999:217)

hvor vi blant annet finner teksten Jabès publiserte i avisen *Libération* etter skjendingen av gravplassen i Carpentras⁵⁵.

Rasisme knyttes til en grunnleggende misforståelse av mennesket. Det er en rasisme rettet mot individet selv. Den første rasisten er derfor, som den fremmede formulerer det, den som nekter å være slik (eller den) han er. Rasisten gjør *først* vold på seg selv. Rasismen springer ut av en mangel på kunnskap og, viktigere, selvinnsikt. Vi nærmer oss her Platon, som mente at det Onde var en følge av mangel på kunnskap. Hva slags kunnskap dreier det seg om?

Vi har valgt å lese dialogen, og den fremmede i den, som en følge av bokens vending mot seg selv. Her vil vi hevde at dette er en måte å løse oppgaven («la tâche») subjektet har, slik den kommer til uttrykk i dialogen. Å være seg selv, å være «alene»; å vokse og arbeide med (og i) sine egne motsetninger, dette kan bare gjøres ved å vende seg mot seg selv. Å vende seg mot seg selv er å grave i seg selv. Det er å grave i subjektet, i subjektiviteten: i «Jeg». Jeg er ikke den andre, kan vi lese. Jeg er jeg. Veien ut mot den andre er umulig; den eneste muligheten er å gå «innover», og «nedover», i meg selv. Hvordan kan vi gjøre dette? Og hvorfor er dialogen et mulig sted for denne aktiviteten?

Verbet *creuser* (å grave (i), hule ut; utdype) gir oss to viktige elementer i vår lesning, fra henholdsvis Emmanuel Levinas og Stéphane Mallarmé. Den første gir oss mulighet til å utvikle oppgaven for subjektet (subjektiviteten). Den andre viser oss at oppgaven er av språklig, eller nærmere bestemt skriftlig, art. Det skriftlige stedet er hos oss dialogen (*Un Étrangers* dialog), og vi skal undersøke i hvilken grad denne gir mulighet for subjektet (altså *Un Étranger*) til å grave i seg selv. Et mål på hvordan *Un Étranger* klarer oppgaven, er måten dialogen behandler den fremmede.

Emmanuel Levinas benytter seg av verbet *creuser* i en viktig passasje i essayet «La philosophie et l'idée de l'infini». Han behandler subjektets forhold til den andre, og mer presist: Dette forholdet idet subjektet blir klar over at det er urettferdig. Det subjektet trodde var dets frihet blir satt under tiltale; det blir stilt spørsmålstegn ved og satt på prøve (Levinas 2001a:233-234). På denne måten, hevder Levinas, blir subjektets forhold til seg selv (interioriteten) utdypet:

⁵⁵ Denne teksten har tittelen «*Quand notre responsabilité est mise à l'épreuve*» (LH:33-38). Men også i *Un Étranger* er det et sentralt spørsmål, slik Rosmarie Waldrop påpeker: «The question of otherness. What is foreign. Most directly in this book, *A Foreigner / Carrying in the Crook / of His Arm a Tiny Book*, Edmond Jabès's response to the increasing racism and intolerance he witnesses in France (and elsewhere) during his last years. Here he pinpoints the basis of intolerance: our craving for unity, for One truth, One religion, One culture, One identical image of ourselves.» (Waldrop 2002:117)

La vie de la liberté se découvrant injuste, la vie de la liberté dans l'hétéronomie, consiste pour la liberté en un mouvement infini de se mettre toujours davantage en question. Et ainsi se creuse la profondeur même de l'interiorité.

(Levinas 2001a:245)

Subjektets etiske ansvar blir, slik vi har sett det i *Un Étranger*, et ansvar overfor seg selv. Det ansvaret rasisten ikke er (seg) bevisst. Det ansvaret som, i motsetning til det man kunne tro, ikke bryter mitt forhold til den andre, men opprettholder forholdet gjennom — *på grunn av* — bruddet. Det er spesielt når vi kommer til Blanchots framstilling av samtalen at denne påstanden kan bli forståelig. Men vi har allerede behandlet slike forhold både for figuren Jeg—Du og for vårt forhold til *Un Étranger*. Her er det viktig å slå fast, slik Levinas gjør det, at dette subjektet ikke er ensomt, selv om det er alene. Subjektets forhold til seg selv er tvert imot «la situation par excellence où l'on n'est pas seul» (Levinas 2001a:245).

Frihetens etiske aktivitet hos Levinas, som er «un mouvement infini de se mettre toujours davantage en question», leder til subjektivitetens utdyping. Vi kjenner både spørsmålet og det uendelige igjen fra Jabès' univers. Aktiviteten er, hos Levinas, en følge av forholdet til den andre. Det samme er tilfelle for *Un Étranger*, i den forstand boken vendte seg mot seg selv (i vår lesning) på grunn av vår taushet overfor den. Finnes det andre måter dette møtet med den andre kan arte seg på?

Mallarmé gir et mulig svar, hvor det igjen er bruken av verbet *creuser* som lokker oss. I brevet han sendte til Cazalis 28. april 1866 forteller han hvordan han møtte «Intet»:

Malheureusement, en creusant le vers à ce point, j'ai rencontré deux abîmes, qui me désespèrent. L'un est le Néant, auquel je suis arrivé sans connaître le bouddhisme [...]. Oui, *je le sais*, nous ne sommes que de vaines formes de matière — mais bien sublimes pour avoir inventé Dieu et notre âme. Si sublimes, mon ami! que je veux me donner ce spectacle de la matière, ayant conscience d'elle, et, cependant, s'élançant forcenément dans le Rêve qu'elle sait n'être pas, [...] et proclamant, devant le Rien qui est la vérité, ces glorieux mensonges! [...] / [L]'autre [est] celui de ma poitrine. Je ne vais vraiment pas bien[.]

(Mallarmé 1998: 696 [Forfatters kursiv])

Vår interesse er ikke her å undersøke forholdet mellom Mallarmé og Jabès⁵⁶. Det som slår oss er at Mallarmé «graver i» språket, i skriften. At han også, gjennom denne aktiviteten, kommer til en bevissthet om sin personlige (helse)tilstand, kan kanskje tillate en litt underdokumentert slutning: Aktiviteten med — i — språket er den samme som subjektets aktivitet overfor seg

selv. Denne koblingen finner vi faktisk hos Jabès. I en av de aller siste tekstene hans kan vi lese: «Creuser le mot, c'est creuser en soi.» (Jabès 1997:95) Denne ideen kan også leses ut av påstanden om at vi er «en gåtefull tekst», og at vi, gjennom vårt liv, forsøker tolke denne.

Det er et annet aspekt ved Mallarmés tanker som berører vår problemstilling. Vi kan finne en teori om verden som fiksjon, og om fiksjonen som nødvendig, i passasjen⁵⁷. Vi har antydning en slik idé i tilknytning til *Un Étrangers* påstand om å være et portrett av en fremmed. Den fremmede kan bare portretteres i en fiksjon, for bare på denne måten kan hans fremmedhet bevares. Det som er synlig i portrettet, er at det ikke er den portretterte vi ser, men et (av)bilde. På samme måte er dialogen et portrett av den fremmede ved at han ikke kommer til orde, eller bare kommer til orde indirekte. Det er ikke ham vi ser, men vi ser *at* han ikke er til stede. Dette «ikke til stede» er hans ansikt; gjennom det er han den fremmede.

Vi får enda en framstilling av lignende ideer i dialogen, denne gang fra forfatterens perspektiv. Dette gir eksplisitt uttrykk for koblingen mellom språk (tekst), ansikt og den fremmede:

— Il me disait: «Voyez, je n'ai pas de visage. Celui que j'exhibe est figure de l'instant. Si l'écrivain est un étranger c'est, précisément, parce que, pour se manifester, il emprunte au langage son visage. [...] Ce que l'écrivain montre, ce n'est pas lui mais les mots qui le décrivent et le racontent. [...]»

(24)

Grunnen til at forfatteren er en fremmed er at han kommer til syne i språket han bruker. Han er dette språket. Og er derfor ikke seg selv. Dette språket, i vårt tilfelle dialogen i *Un Étranger*, gir dermed ikke tilgang til hans virkelige væren, men bare til overflaten. Men, samtidig, det er denne overflaten som gjør mulig vårt forhold til ham, og den viser oss hvem han er — ved å ikke gjøre det.

⁵⁶ For en slik undersøkelse kan man gå til Éric Benoits *De la crise du sens à la quête du sens* (Mallarmé, Bernanos, Jabès).

⁵⁷ Ordet «fiksjon» figurerer ikke eksplisitt i denne tekstpassasjen, men Mallarmé bruker det andre steder. Det har blitt brukt mye tid på å kommentere forbindelsene mellom Mallarmé og Jabès, men nesten utelukkende knyttet til ideen om Boken. Om vi skulle foreslå en kritisk bemerkning, så ville det være at det er andre punkter som er viktigere, og hvor Jabès har lært mye av Mallarmé. Ett av disse punktene ville vært fiksjonen, og mer presist: Fiksjonen som uunnværlig. Dette er, som vi allerede har sett, spesielt viktig i *Un Étranger*, i den forstand den gir et portrett av en fremmed. Og den fremmede kan bare portretteres ved å ikke gjøre bildet «likt» ham. Det er dette vi skal understreke i vår lesning av dialogen som den fremmedes ansikt. Den er hans ansikt fordi den, gjennom å være forskjellig fra det, ikke er det. Den fremmede er en fiksjon. Eller: «Autrui est une fiction.» (LD: 34) Denne påstanden kan ikke leses med en forestilling om «fiksjon» som «det motsatte av virkelighet», for den fremmede er virkelig — *fordi* han er utenfor verden. Han er *det virkelige par excellence*: «le Rien qui est la vérité». Men han er virkelig fordi han er virkelig *for meg*, hvilket vil si at han, *nødvendigvis*, er en fiksjon. Det er bare en forståelse av fiksjon som nødvendig, av verden som konstruert — «le Rêve qu'elle sait n'être pas» —, som gir en fornuftig forståelse av dette punktet i Jabès' verk.

Ordene — dialogen — forteller historien om bokens forhold til seg selv, som er forholdet til figuren den fremmede. Det er dette vi skal lese. Å lese ordene er, også for oss, å grave i seg selv. Kanskje for å oppnå en større innsikt i oss selv — og i vårt forhold til den fremmede.

4.2.2. Pages du livre exhumé, I. Ved siden av dialogen: Bekjennelsen

Før vi går videre i vår lesning av dialogen, skal vi se på en annen måte *Un Étranger* vektlegger den fremmede som utenfor dialogen. Denne gangen er det fysiske og genremessige grep som brukes.

Vi har tidligere nevnt at kapittel I-V har tillegg: «Kapitler» som har fått navnet *Pages du livre exhumé, I-V*. Disse skiller seg ikke nevneverdig fra den øvrige teksten, og det er vanskelig å forstå hva slags tekst det skal være. Men for kapittel I er det en tydelig forskjell, som vi beskrev i vår presentasjon av *Un Étranger*. Didier Cahen beskriver sidene, og overgangen, slik:

Coupant court au dialogue, les «Pages du livre exhumé, I» consacrent cette apparition de l'Étranger, revenant de l'oubli. Ce «livre exhumé», dont on ne pourra lire que des pages (y a-t-il seulement derrière ces pages encore un livre?), c'est le livre en souffrance de cet à-venir original, promis par l'origine enfouie. Un lieu ni fini ni défini où réside l'étranger sans s'y installer.

(Cahen 1991:293)

Didier Cahen leser den «utgravde boken» som det som bekrefter («consacrer») den fremmede. Kanskje fordi det representerer noe som har kommet tilbake fra glemselen; sidene er gravd ut av glemselen. Han knytter sidene til en bok i smerte, i lidelse; til skaping og framtid — til det opprinnelige. Han kommer også inn på problematikken rundt stedet, som vi har sett og som vi skal komme tilbake til. Et sted som er et ikke-sted; et midlertidig sted — *un lieu de passage* — eller en terskel.

Men det er en annen ting som skal interessere oss her, for vårt spørsmål er hvem som snakker (skriver). Han presenterer seg som en fremmed, en utlending: «Je viens d'un autre pays» (32). Han hevder at han skriver en bekjennelse. Vi kan lese:

Il y eut, bien sûr, la bosse qui m'impressionna. Il y eut, avant toute chose, le dos rond.
«Tiens-toi droit.» Je ne cessais de me le répéter. En désespoir de cause, j'y renonçai, sachant pertinemment que, dans ce domaine, je n'obtiendras rien de moi.

Mais suis-je certain, aujourd'hui, que c'est de moi qu'il s'agit? Du moins, en ce début d'une confession que j'ai, sans pouvoir m'en expliquer la raison, constamment ajournée?

Quant à la bosse, elle aurait pu servir de titre à ces pages condamnées que j'ai décidé, néanmoins, de livrer à la curiosité du lecteur occasionnel.

(31-32)

Vi kjenner igjen to temaer fra dialogen: Pukkelryggen og vendingen mot seg selv. Vi får også en definisjon på vendingen: Bekjennelse. Å vende seg mot seg selv, å være omvendt, er forutsetningen for bekjennelse (Starobinski 2001:118-119).

Pages du livre exhumé, I tilhører en annen genre enn dialogen. I hvert fall i utgangspunktet. Men det er viktigere for oss at denne teksten er plassert ved siden av dialogen. De er fysisk ved siden av hverandre. De står *ansikt til ansikt*. De «handler om det samme», men behandler dette «samme» fra to forskjellige kanter, på to forskjellige måter (i to forskjellige genre).

Bekjennelsen til en fremmed blir satt opp mot dialogen der en fremmed observeres. Vi kan imidlertid ikke vite om det dreier seg om den samme fremmede. Han blir bare identifisert med ryggen, men i dialogen ble det hevdet at alle tre har samme pukkelrygg, «le même dos gibbeux» (25). Han kan altså være den fremmede fra dialogen, eller han kan være en av de to samtalende. (Eller kanskje han er en helt annen?) Men det er nettopp dette som gjør ham til en fremmed: At vi ikke vet hvem han er; at vi ikke er sikre.

Å stille spørsmålet om hvem som skriver denne bekjennelsen kan vi bare gjøre fordi vi står utenfor den; fordi vi leser den. Det samme gjelder påstanden over om at de to «genrene» står «ansikt til ansikt». Den fysiske adskillelsen, og forskjellene mellom dem, kan bare observeres av en leser. De er, i en viss forstand, ikke i boken, men er tegn på vold øvet på den. De er bruddflater, kanskje sår; tegn på at noe har skjedd. Kanskje noe grusomt. Eller noe fantastisk. Kanskje ingenting. Boken gjør det mulig å lese disse adskillelsene, disse forskjellene, ved at vi oppretter — og bevarer — en avstand til den. Å lese er å holde (seg på) avstand. Det betyr ikke at vi ikke kan «smelte sammen med boken» eller «føle det dens personer føler», men det betyr at *før* denne sammensmeltningen, *før* disse følelsene, var det en avstand, en forskjell. Vi var skilt fra boken. Hvis vi vil fortsette å være oss selv, må vi ha denne forskjellen *in mente*; vår fortid — og framtid — ligger i denne forskjellen, i å forstå den og arbeide i den. Forstå oss selv i avstanden til — ansikt til ansikt med — den fremmede.

4.3. Det fremmede i dialogen: Bruddet

Vi har sett i vår analyse av de første *Pages du livre exhumé* at de er et brudd med dialogen. De er formelt forskjellig fra den, ved å presentere seg som en bekjennelse (selv om denne kan betviles). Og de er fysisk adskilt fra den. De er utenfor dialogen; løsrevet fra den, uten forbindelse med den. Disse formelle aspektene ligner på de vi leste som bokens vending. Vi fulgte derfor dette eksemplet, og leste adskillelsen, avstanden, bruddet, som et forhold. Vi hevdet at *Pages du livre exhumé*, *I* sto ved siden av dialogen; ansikt til ansikt med den. Ikke-forholdet blir et forhold, ved det faktum at de er adskilt. Boken gjør adskillelsen åpenbar og en leser kan lese den. For eksempel som en framstilling av den fremmedes forhold til dialogen, slik vi har gjort.

Vi skal nå vende blikket innover. Forenklet kan vi si at vi går fra å behandle «utenfor dialogen» til å ta for oss «utenfor i dialogen». Dette betyr at vi ønsker å undersøke måtene dialogen forholder seg til det som er den fremmed. Vi har tidligere hevdet at dette skjer gjennom to figurer: Sirkelen og bruddet. Som følger av to aktiviteter: Vendingen og avbrytelsen.

I vår undersøkelse av den fremmedes plass i dialogen, så vi hvordan han er både utenfor den og i den. Han er en forbindelse — en veldig svak forbindelse — mellom «utenfor» og «innenfor». Eller, mer presist: Han er figuren for det som utfordrer skillet mellom utenfor og innenfor. Vi skal her ta for oss dialogen som en måte å tenke denne figuren på. Vi tar utgangspunkt i Bakhtins teorier om dialog og dialogisitet. Dette gir oss innblikk i en generell teori om dialogen som forholdet mellom to som ikke tilhører samme verden. Dialogen er en *agon*; en strid mellom to forskjellige individer. Den er derfor, i hvert fall potensielt, voldelig.

Det er «noe» mellom de to som samtaler. Det er *noe annet* enn de to i samtalen. Det er dette vi skal kalle fremmedhet. Fremmedhet, det fremmede, kommer til syne i avbrytelsen og bruddet. Vi skal også gi det navnet det tredje, og studere det gjennom vendingen og sirkelen. Det som er «mellom de to», er samtalen: Dialogen. Dialogen hevder å kunne formidle mellom de to partene. Den pretenderer dermed også å kunne tenke (eller i hvert fall forholde seg til) det som er annerledes enn den selv. Det som er utenfor den, også når dette utenfor er i den. Dette problemet ligger implisitt i vår framstilling av Bakhtins posisjon, og vi skal gå til Blanchot for å forstå det bedre.

4.3.1. Dialog og dialogisitet ifølge Bakhtin: Agon og Ut-tale

Hva er dialog? Vi skal gi et svar med utgangspunkt i Bakhtins analyse av Dostojevskij. Vi har to hovedpunkter i vår utlegning. Det første er at forholdet mellom individer er strid: *agon*. Det andre er at ut-tale, eller ekspressivitet, er forutsetningen for forholdet til den andre.

Vår lesning av dialogen som strid legger vekt på *noe annet enn* stemmene i dialogen. Det er dette andre, dette fremmede, vi allerede har forsøkt å undersøke i vår analyse av den fremmede i Jabès' dialog, og det er dette aspektet ved dialogen vi senere skal løfte fram hos Blanchot og Derrida.

Det agonistiske er til stede før vi kommer til dialogen, gjennom Bakhtins framstilling av det karakteristiske ved Dostojevskijs romaner:

A plurality of independent and unmerged voices and consciousnesses, a genuine polyphony of fully valid voices is in fact the chief characteristic of Dostoevsky's novels. What unfolds in his works is not a multitude of characters and fates in a single objective world, illuminated by a single authorial consciousness; rather a plurality of consciousnesses, with equal rights and each with its own world, combine but are not merged in the unity of the event.

(Bakhtin 1984:6)

Bakhtins framstilling kan deles inn i tre etapper. Den første er stemmenes pluralitet: Polyfoni. Den andre er insisteringen på stemmenes uavhengighet, i den forstand de ikke tilhører samme objektive verden. Det tredje er stemmenes kombinasjon, på tross av deres uavhengighet og fremmedhet, i en hendelse; i «the unity of the event». Bevegelsen går fra en fundamental adskillelse til en kombinasjon i en hendelse. Men kombinasjonen er ikke en sammensmeltning. Hva er denne bevegelsen? Hva er det som kan forbinde over en adskillelse? Hva er denne hendelsen?

En hendelse er noe som skjer *mellom* to stemmer. For at det virkelig skal være en hendelse, må disse stemmene — individene — være forskjellige. En slik hendelse kan vi, kanskje, kalle et møte. Det er uklart *hvor* forskjellige de må være. Bakhtins påstand om at stemmene ikke tilhører «a single objective world», betyr ikke at de ikke kan ha fellestrekk eller felles punkter. Det kan være arenaer hvor de møtes. I vårt tilfelle, og gjennom bruken av ordene stemmer og dialog, har vi antydnet at denne arenaen er språket. Hendelsen skjer i språket; hendelsen er språklig. Her befinner vi oss imidlertid før en slik språklig hendelse; det

er hendelsen som sådan Bakhtin reflekterer over. Møtet med den absolutt fremmede er fremdeles mulig.

Det viktigste for oss er påstanden om at hendelsen finner sted *mellom* to (forskjellige) individer. Hendelsens «sted» er følgelig ikke i den ene eller den andre, men mellom dem: Utenfor dem. Vi har sett et eksempel på dette hos Jabès. Det var den fremmedes ord som ble sentrum i dialogen. Og dermed dialogens «sted». Ifølge en slik lesning kommer dialogen fra et annet sted. Men den *er* også et annet sted. Ordene — den fremmedes ord — er utgangspunkt for dialogen. Dialogen er bare dialog i den grad den går ut fra, bort fra, ordene; i den grad den forlater sitt sentrum. Dialogen er eksil; *kontinuerlig* eksil. Å være i en dialog er å være i eksil. Det er å ikke være hjemme. Det er å ikke være «hos seg selv»: Å ikke være *i og for seg* (selv), men *i og for den andre*. Å være i en dialog er å ikke være seg selv. Men det er også den eneste måten å være på. Følgelig: Den eneste måten å være seg selv på.

Hos Jabès er dialogens sentrum utenfor de to som snakker sammen. Dette gjelder tematisk, i den forstand den fremmede var utgangspunkt for, og tema i, samtalen. Og formelt, i den forstand dialogens sentrum besto av sitater; ord og setninger som kommer fra et annet sted, løsrevet fra sin (opprinnelige) kontekst. Slik vi leser dialogen er «the unity of the event», hvis den finnes, noe annet enn de to som samtaler. Deres kombinasjon er nødvendig for at hendelsen skal finne sted, men de er ikke herre over dette stedet. Når hendelsen skjer, hvis den skjer, så er det hendelsen som hersker over dem.

Hendelsen kommer fra et annet sted, i den grad jeg har vært istand til «å gå ut av meg selv» i mitt forsøk på å møte den andre. Hvordan kan jeg gjøre det? Hva slags forhold kan jeg ha til den andre? Hvilken mulighet har to forskjellige menneskene til å være sammen, til å utprøve seg selv? Bakhtins svar har vi allerede gitt. Det er dialogen, i den forstand den er det som formidler mellom mennesker (og ting); det som er menneskenes mulighet til å kjenne seg selv — og den andre. Bakhtin formulerer disse aspektene på en uovertruffen måte i en passasje fra underkapitlet «Dialogue in Dostoevsky»:

A character's self-consciousness in Dostoevsky is thoroughly dialogized: in its every aspect it is turned outward, intensely addressing itself, another, a third person. Outside this living addressivity toward itself and toward the other it does not exist, even for itself. In this sense it could be said that the person in Dostoevsky is the *subject of an address*. Those «depths of the human soul,» whose representation Dostoevsky considered the main task of his realism «in a higher sense,» are revealed only in an intense act of address. It is impossible to master the inner man, to see and understand him by making him into an object of indifferent neutral analysis; it is also impossible to master him by merging with him, by empathizing with him. No, one can approach him and reveal him — or more precisely, force him to reveal himself — only by addressing him dialogically. And to

portray the inner man, as Dostoevsky understood it, was possible only by portraying his communion with another. Only in communion, in the interaction of one person with another, can the «man in man» be revealed, for others as well as for oneself.

(Bakhtin 1984:251-252 [Forfatters kursiv])

Det dialogiske er grunnleggende for selvbevissthet og for kunnskap om den andre. Muligheten for kunnskap, både om den andre og meg selv, er forholdet til den andre. Min kunnskap kommer til meg på grunn av den andre og mitt forhold til ham. Hva er muligheten for et forhold til den andre, for et sam-være med (den) andre? Bakhtin hevder det er umulig hvis vi forholder oss til ham som et (vitenskapelig) objekt. Det er også umulig hvis vi forsøker smelte sammen med ham, eller bli som ham; sette oss i hans sted. Den eneste muligheten er dialog. Blanchot vil også ta opp dette problemet, og vi vil behandle det grundigere da. Her ønsker vi å ta opp det dialogiske i tilknytning til selvbevisstheten, til subjektet, og ansatsen til noe som er mer grunnleggende enn dialogen.

Subjektet søker å overskride avstanden mellom to individer, gapet mellom to verdener, gjennom en ut-tale. Denne er, eller kan være, en tale til den andre: En til-tale. Det er interessant at Bakhtin vektlegger det ekspressive som grunnleggende for dialogen. Dermed antydes også en kvalitet ved subjektet vi møtte i forholdet Jeg—Du. Dialogen opprettholdes så lenge det finnes noen som sier «Du»; så lenge det finnes noen som kaller, som uttaler seg, som tiltaler den andre — uansett om den andre forblir taus. Dette er subjektet som «the subject of an address». Som en uttalelse mot den andre. Men også, og enda viktigere, slik vi har sett det: Subjektet som en ut-talelse mot seg selv, som en vending mot seg selv. Eller, slik Bakhtin formulerer det: Subjektet som en tale til seg selv gjennom ut-talen mot den andre. Det finnes ikke noe jeg uten den andre, selv om den andre ikke svarer meg. Vi kunne si, og da ville vi nærme oss Jabès, at det ikke finnes noe individ, noen subjektivitet, uten at denne befinner seg i et forhold til noe annet. Men dette andre kan være det selv, i den forstand jeg er utspørring av meg selv: «[T]he subject of an address». Utspørringen, og ut-prøvingen, kommer *før* en eventuell dialog med en annen. «Før» i metafysisk forstand, ikke temporal: Utspørring, «addressivity», ligger på et annet nivå enn dialog. Det er noe som arbeider i dialogen, hvis den virkelig er en dialog, men det kan ikke sammenfalle med den. Det er en forutsetning for dialogen, men også en trussel mot den. Det kan knyttes til dialogens fremmedhet, dens utenfor.

Ut-talen, eller til-talen, er begynnelsen på en dialog. Den er, *hver gang*, begynnelsen på en dialog. En ut-tale er en begynnelse. Den som taler står på begynnelsen av sin historie, som er historien om hans forhold til den andre — og seg selv. I denne forstand er ut-talen en

potensiell hendelse. Hvorvidt den *blir* en hendelse kan ikke jeg bestemme. Slik vi har sett hos Bakhtin, ligger denne makten i en annens hender. Dette gjelder der den andre er den jeg taler til, men også der den andre er meg selv. «Meg selv» slik boken er seg selv i vendingen mot seg selv: I dialogen med seg selv. I forholdet til den fremmede. Selvbevisstheten er dialogisk, slik Bakhtin beskriver den hos Dostojevskijs romanpersoner.

Uttalen, eller tiltalen, trenger ikke munne ut i en dialog. Den er før dialogen, annerledes enn den, og har ikke, nødvendigvis, noe forhold til den. Den er kanskje bare dialog i den grad den ikke munner ut i *en* dialog: Dialogen. Men hvis den andre svarer, skifter min uttale form. Den går fra å være ut-tale, eller til-tale, til å bli sam-tale. Eller, slik Bakhtin hevder: Forholdet til den andre har dialogens form. Det er det dialogiske som styrer møtet mellom to individer. Det er dialogen som er det menneskelige; mennesket har sitt utgangspunkt i dialogen. Men hva kjennetegner den?

For oss er det ett aspekt som er spesielt viktig. Bakhtin lar det komme fram gjennom en repetisjon, en presisering: «[O]ne can approach [the inner man] and reveal him — or more precisely, force him to reveal himself — only by addressing him dialogically» (Bakhtin 1984:252). Å forsøke en dialog med den andre, å tale til ham, er den eneste muligheten til å bli kjent med ham. Men det er også vold: Det er å tvinge ham til å gi seg til kjenne på våre premisser. Å tale til ham er, også, å *tiltale* ham.

Å stå overfor den andre. Denne situasjonen — denne umulige og uvilkårlege situasjonen — er «the man in man». Å være i den, å forsøke navigere den, er å være menneske. Det er det menneskelige i mennesket. Det er forholdet til den andre som gjør oss til mennesker. Vi kan bare leve gjennom et forhold til den andre: I dialog(en) med den andre. Men vi kan ikke vite om dette forholdet er et overgrep mot ham — mot hans vilje. Forholdet til den andre er en *agon*. Forholdet til den andre som forholdet til meg selv, i den grad jeg har makt over dialogen. Mitt valg *for* den andre: I hans sted.

Jeg kan bare bli meg selv gjennom forholdet til den andre. Dette er det uvilkårlege, det er min «incondition d'étranger» (Levinas 1990:108). Men forholdet til den andre er *agon*, vold. Jeg krever en bestemt form for væren av ham, som ikke nødvendigvis er hans. Dette er det umulige, i den forstand min væren aldri kan bli god. Verken overfor den andre eller overfor meg selv. Jeg har ikke en gang valget mellom å øve vold på enten den andre eller meg selv; jeg *er* (på grunn av) den vold jeg øver på oss begge. Kan det være noen vei ut av dette forholdet? Finnes det en måte å forholde seg til den andre på som ikke er agonistisk? Denne oppgaven gir ikke noe godt svar på det siste spørsmålet, annet enn ved å, som Levinas, antyde

at svaret ligger i å bli værende i spørsmålet: En utspørring av meg selv, en utilfreds væren (Levinas 2004b:121). Men vi kan undersøke dialogen nærmere som form, for om mulig å løfte ut et annet forhold i den.

4.3.2. Samtalen ifølge Blanchot: Avbrytelse og Brudd (Enhet og fremmedhet)

Den type dialog Bakhtin finner hos Dostojevskij ser vi sjelden eksempler på i virkeligheten — eller i bøker. Ofte skjer samtaler innenfor en felles for-forståelse; en (felles) horisont. Dialogen er en monolog. Den er den enkleste form for samtale, «la conversation la plus simple», slik Blanchot beskrev den i sitt essay om Edmond Jabès fra 1964 (Blanchot 1969:106). Han gjør i dette essayet en analyse av de ulike formene en samtale kan få. I en viss forstand kan vi si at han undersøker det som er mellom de to som samtaler. Tittelen på essayet antyder hva som er mellom: «L'interruption». Avbrytelsen er hendelsen, og bruddet er figuren, som gjør samtalen mulig. Dette danner også basis for de ulike måtene den andre kan framtre på i dialogen; måtene jeg kan forstå ham på.

Men før Blanchot tar for seg forholdet jeg kan ha til den andre, så deler han dialogen selv opp i to svært forskjellige former. Vi leser:

L'interruption est nécessaire à toute suite de paroles; l'intermittence rend possible le devenir; la discontinuité assure la continuité de l'entente. [...] [J]e voudrais montrer que cette intermittence par laquelle le discours devient dialogue, c'est-à-dire dis-cours, se présente selon deux directions différentes.

Dans le premier cas, l'arrêt-intervalle est comparable à la pause ordinaire qui permet le «tour à tour» d'un entretien. Alors, la discontinuité est essentielle, puisqu'elle promet l'échange; essentielle, mais relative: ce qu'elle vise, c'est, fût-ce tard ou jamais, et en même temps dès aujourd'hui, l'affirmation de la vérité unitaire où le discours cohérent ne cessera plus et, ne cessant plus, se confondra avec son envers silencieux. Dans cette perspective, la rupture, même si elle la fragmente, la contrarie ou la trouble, fait encore le jeu de la parole commune; non seulement elle donne du sens, mais elle dégage le sens commun comme horizon. Elle est la respiration du discours.

(Blanchot 1969:107-108)

Avbrytelse er nødvendig. For en «vanlig» samtale, og for en «rekke av ord». Den gjør mulig tilblivelsen, hevder Blanchot. Denne type avbrytelse kan kanskje sammenlignes med den Derrida så som grunnleggende for språk og skrift i sitt første essay om Jabès⁵⁸.

⁵⁸ «L'autre collabore originairement au sens. Il y a un *lapsus* essentiel entre les significations, qui n'est pas la positive imposture d'un mot, ni même la mémoire nocturne de tout langage. Prétendre le réduire par le récit, le discours philosophique, l'ordre des raisons ou la déduction, c'est méconnaître le langage, et qu'il est la rupture *même* de la totalité. Le fragment n'est pas un style ou un échec déterminés, c'est la forme de l'écrit.» (Derrida 1979:107-108 [Forfatters kursiv])

I den første typen samtale er avbrytelsen ikke farlig. Den truer ikke enigheten, men garanterer den. Den er hele tiden virksom under forutsetning av å være rettet mot en enighet, altså mot samtalens slutt. Det er samtale rettet mot det Ene. Bakhtin påpekte at dialogen, for å virkelig være dialog, måtte være uendelig. Dette var måten dialogen kunne være sentrum på; måten den kunne være handlingen selv, «the action itself»⁵⁹. Hos Blanchot ser vi at dette kanskje ikke er et tilstrekkelig kriterium for dialogen, i den forstand at selv en uendelig dialog vil være rettet mot utslettelsen av sin andre; den andre. Her berører vi problemer som kan knyttes til dialektikken, og for eksempel Hegels framstilling av den — og Adornos kritikk av den. Vi søker ikke å diskutere i hvilken grad syntesen fra evighetens synspunkt — *sub specie aeternitatis* — kan være god. Vi behandler her avsluttede dialoger, dialoger mellom individer (stemmer) generelt og Jabès' dialog i *Un Étranger* spesielt. Vi vil derfor se bort fra denne muligheten. Vi retter i stedet blikket mot den andre typen samtale Blanchot beskriver, og mot de ulike måter jeg kan forholde meg til den andre. Grunnideen blir å stille ønsket om enhet (og enighet) opp mot en grunnleggende forskjellighet — og fremmedhet⁶⁰.

⁵⁹ «It is fully understandable that at the center of Dostoevsky's artistic world must lie dialogue, and dialogue not as a means but as an end in itself. Dialogue here is not the threshold to action, it is the action itself. It is not a means for revealing, for bringing to the surface the already ready-made character of a person; no, in dialogue a person not only shows himself outwardly, but he becomes for the first time that which he is — and, we repeat, not only for others but for himself as well. To be means to communicate dialogically. When dialogue ends, everything ends. Thus dialogue, by its very essence, cannot and must not come to an end.» (Bakhtin 1984:252)

⁶⁰ Det som følger er et forsøk på å lese denne passasjen fra Blanchots essay. Vi gjengir den her, som en gest mot ham og som et korrektiv til vår framstilling:

«Mais il y a une autre sorte d'interruption, plus énigmatique et plus grave. Elle introduit l'attente qui mesure la distance entre deux interlocuteurs, non plus la distance réductible, mais l'irréductible. [...] Dans l'espace interrelationnel, je puis chercher à communiquer avec quelqu'un de diverses manières: une première fois, en le considérant comme une possibilité objective du monde et selon les façons de l'objectivité; une seconde fois, en le regardant comme un autre moi, fort différente peut-être, mais dont la différence passe par une identité première, celle de deux êtres ayant tous deux l'égal pouvoir de parler en première personne; une troisième fois, non plus dans une relation médiante de connaissance impersonnelle ou de compréhension personnelle, mais dans une tentative de relation immédiate, le même et l'autre prétendant se perdre l'un dans l'autre ou se rapprocher l'un de l'autre selon la proximité du tutoiement qui oublie ou efface la distance. Ces trois rapports ont ceci de commun qu'ils tendent tous trois à l'unité: le «Je» veut s'annexer l'autre (l'identifier à soi) en en faisant sa chose ou en l'étudiant comme une chose, ou bien il veut retrouver dans l'autre un autre soi-même, que ce soit par la reconnaissance libre ou par l'union instantanée du cœur. Reste une autre modalité (sans mode). Cette fois, il ne s'agit plus d'une recherche unificatrice. Je ne veux plus reconnaître en l'autre celui ou cela qu'une mesure commune, l'appartenance à un espace commun, tient dans un rapport de continuité ou d'unité avec moi. Maintenant, ce qui est en jeu, c'est l'étrangeté entre nous, et non pas seulement cette part obscure qui échappe à notre mutuelle connaissance et n'est rien de plus que l'obscurité de la position dans le moi — la singularité du moi singulier —, étrangeté qui est encore très relative (un moi est toujours proche d'un moi, même dans la différence, la compétition, le désir et le besoin). Maintenant, ce qui est en jeu et demande rapport, c'est tout ce qui me sépare de l'autre, c'est-à-dire l'autre dans la mesure où je suis infiniment séparé de lui, séparation, fissure, intervalle qui le laisse infiniment en dehors du moi, mais aussi prétend fonder mon rapport avec lui sur cette interruption même, qui est une *interruption d'être* — altérité par laquelle il n'est pour moi, il faut le répéter, ni un autre moi, ni une autre existence, ni une modalité ou un moment de l'existence universelle, ni une surexistence, dieu ou non-dieu, mais l'inconnu dans son infinie distance.» (Blanchot 1969:108-109 [Forfatterens kursiv])

«[I]l y a une autre sorte d'interruption,» skriver Blanchot, «plus énigmatique et plus grave. Elle introduit l'attente qui mesure la distance entre deux interlocuteurs, non plus la distance réductible, mais l'irréductible.» (Blanchot 1969:108) Den andre typen samtale er knyttet til venting (og *forventning*); den venting som måler avstanden mellom de to som samtaler. En avstand som ikke er *over-kommelig*, men ureduserbar. Forventningen er derfor ikke rettet mot en enhet (eller enighet), men mot «noe annet». Forholdet til den andre som venting har vi tidligere sett i vår behandling av figuren Jeg—Du; forholdet til den tause andre. At forholdet er venting, betyr kanskje at det ikke kan være en samtale, eller at forholdet bare kan finnes der samtalen ikke er; der samtalen stopper opp; brytes av. Dette viser mot forholdets ikke-sted, utenfor samtalen. Det betyr at jeg vendes mot meg selv — mot min forventning. Og at jeg blir underlagt — subjekt for — min egen til-tale (og/eller ut-tale), slik vi har sett det hos Bakhtin. Jeg finner en dialog under — før — dialogen; en dialogisitet som ikke er dialog. Det er en aktivitet som er dypere enn forholdet til den andre og som grunnlegger dette forholdet. Aktiviteten som er et forhold til den andre hvor han *virkelig* er den andre, «the man in man»; forholdet til den fremmedes fremmedhet. Men før vi kommer så langt, må vi ta for oss et forhold hvor det fremdeles kan finnes to.

Blanchot gir en framstilling av ulike måter kommunikasjon kan forekomme mellom to personer. Her gjenfinner vi Bakhtins advarsel mot å behandle den andre som objekt og mot å forsøke å smelte sammen med ham. Blanchot legger en annen type kommunikasjon inn under identifikasjons-moduset: Å forholde seg til den andre som et annet jeg; et *alter ego* (Blanchot 1969:108). Dette vil si å hevde at den andre er lik meg. Eller, i en mindre ekstrem forstand: Å si at det finnes (i hvert fall ett) felles punkt mellom meg og den andre. Blanchot advarer oss altså mot vår idé om forholdet til den andre som *agon*. «[U]n moi est toujours proche d'un moi, même dans la différence, la compétition, le désir et le besoin» (Blanchot 1969:109). I den forstand forholdet til den andre er en strid, så har vi allerede definert ham som agent i striden. Dette ligner det vi har sagt om forholdet som voldelig: Den andre — den fremmede — har blitt tvunget til å inngå et forhold med oss, og dette forholdet er voldelig (fordi vi forstår det slik). Dette er, ifølge Blanchot, en grunnleggende identifiserende holdning til den andre, og ikke, slik vi har kunnet hevde, et forhold til ham som en fremmed. Hvordan kan man så forholde seg til den andre som en fremmed? Og kan et slikt forhold finnes innenfor samtalen, innenfor dialogen?

Det er dette Blanchot foreslår et svar på ved å presentere en modalitet (uten form); en væremåte (uten måte): «Reste une autre modalité (sans mode)» (Blanchot 1969:108). Det er

en umulig væremåte, i den forstand den ikke kan ha noen fast form. Den kan ikke ha noen struktur, noen bestemt metode. Den er ikke generaliserbar; ikke allmenngyldig⁶¹. Den er *min* væremåte: Mitt valg. Den væremåte som setter meg på prøve. En væremåte hvor jeg ikke søker enhet, verken med den andre eller meg selv. Vi tvinges igjen mot oss selv, for kan det finnes noe forhold til den andre som ikke har enhet som mål, eller som ikke forutsetter «noe felles»? Ideene fra Jabès' dialog om rasisten, som avviser sin egen forskjellighet, synes å resonnerer med Blanchots refleksjon. Det finnes ingen mulighet for et forhold til den andre, men bare en mulighet for et forhold til meg selv. Forholdet til meg selv hvor jeg «graver i meg selv», slik Jabès formulerte det. Men er ikke dette det samme forholdet? Er jeg ikke utsatt for den samme vold som jeg ville øvet overfor den andre? Hva slags forhold kan dette forholdet (som ikke er et forhold) være?

Blanchot hevder at forholdet må grunnlegges på det fremmede. Det vi søker å forholde oss til (i samtalen) er fremmedheten — det fremmede — mellom oss:

Cette fois, il ne s'agit plus d'une recherche unificatrice. Je ne veux plus reconnaître en l'autre celui ou cela qu'une mesure commune, l'appartenance à un espace commun, tient dans un rapport de continuité ou d'unité avec moi. Maintenant, ce qui est en jeu, c'est l'étrangeté entre nous[...]. Maintenant, ce qui est en jeu et demande rapport, c'est tout ce qui me sépare de l'autre, c'est-à-dire l'autre dans la mesure où je suis infiniment séparé de lui, séparation, fissure, intervalle qui le laisse infiniment en dehors du moi, mais aussi prétend fonder mon rapport avec lui sur cette interruption même, qui est une *interruption d'être*[.]

(Blanchot 1969:109).

Det er i den grad vi makter bevare fremmedheten at vi er i et forhold. Det vi «snakker om» — *snakker omkring* — er at vi snakker (eller tier). Samtalen samtaler. Utenfor oss. *For seg selv*. Dette skjer der (og når) vi forholder oss til det fremmede i samtalen; den ureduserbare avstanden mellom oss: Avgrunnen mellom oss. Vi er ikke én, og kan aldri bli det. Dette er, kanskje, samtalens *credo*. Samtalen er virkelig samtale der den makter bevare sin egen mulighet, som også er dens umulighet: Å gjøre «nærværende» nærværets umulighet — og fraværets nødvendighet. Å gjøre forståelig hvorfor enhet (det Ene) ikke kan være Målet. Å anerkjenne forskjellen og avstandens nødvendighet. Nødvendigheten av avbrytelse og brudd. Og at disse er en avbrytelse av væren, en værensavbrytelse; (potensielt) *annerledes enn*

⁶¹ Dette gjør den «lik» Levinas' filosofi. Ifølge Derrida er dette den viktigste (og eneste?) forskjellen mellom Levinas og Kant (Derrida 1979:142n). Der Kants moralfilosofi gir en generell lov (det kategoriske imperativ), finnes det ikke noe slikt hos Levinas. Hos ham bærer subjektet — jeg — verden på sine skuldre. Det er *det eneste* som har ansvar for verden. I en slik grad at det også er ansvarlig for den andres ansvar. Forholdet til den

væren. Kanskje kunne man si at *væren brytes (av)* der samtalen er et forhold til det fremmede?

Hvordan kan så denne fremmedheten sies å komme til uttrykk hos Edmond Jabès? Vi har foreslått å lese den gjennom figuren den fremmede. Den fremmede slik han oppstår som følge av at dialogen forholder seg til seg selv. Dialogen som et forhold til sitt utenfor: Den fremmede.

Den fremmede er noe annet enn de to som samtaler i dialogen. Samtalen mellom de to er nærmere den enkleste form for samtale enn en virkelig dialog. Men innføringen av den fremmede, og hans ord (sitatene), fører, som vi har sett, til en destabilisering av dialogen, ved at dens sentrum flyttes utenfor den selv. Dette «utenfor den selv» er den fremmede — og *det* fremmede. Ikke bare den fremmede som person, som individ; den fremmede som snakker vårt språk og fungerer «som oss» i samfunnet. Men også et tegn på noe annet. Gjennom sin fremmedhet, som er det samme som vårt ansvar for å anerkjenne ham som en fremmed, står den fremmede for noe annet enn seg selv. Han viser mot det absolutt fremmede; det absolutt andre. Det forholdet Blanchot beskriver som forholdet til det ukjente, «l'inconnu dans son infinie distance» (Blanchot 1969:109). Det som ikke tilhører — som ikke kan tilhøre — vårt samfunn, eller vår væreform. Det som ikke kan inngå i en språklig dialog.

Språket kan ikke være stedet for et forhold til den fremmede som fremmed. Dette problemet tok Blanchot opp i «Connaissance de l'inconnu», hvor han gir en framstilling av Levinas' filosofi i *Totalité et Infini*⁶². Levinas hevder der at forholdet til den andre går gjennom språk (eller språkbruk: *le langage*). Blanchot stiller spørsmålet om dette ikke vil si at jeg og den andre har en felles arena i språket. Hos Bakhtin så vi at denne arenaen — språket; dialogen — er en kamp-arena. Den er ikke «god». Eller, mer presist: Det er ikke en arena hvor deltagerne stiller likt. Dette blir selvfølgelig enda tydeligere i de tilfellene hvor den andre ikke har kompetanse (eller makt) til å delta i (vår) dialog. Det vil si: Der han er virkelig fremmed.

Ideen om at dialogen kan *formidle* i et forhold til den fremmede, er altså problematisk. Den må ikke glemme at den er voldelig; den krever av deltagerne — av den andre, men også av oss — at de skal gi seg til kjenne etter de regler den har bestemt. Den vold som er rettet

andre er et forhold til noe som ikke finnes: «La relation avec autrui, c'est l'absence de l'autre [...]» (Levinas 1996:83).

⁶² (Blanchot 1969:70-83). Problemet rundt språket som stedet for forholdet til den andre diskuteres på side 81-82.

utover — mot den fremmede, mot de som ikke kan eller vil inngå i dialogen —, er også rettet innover. Den vold «vi» øver mot den fremmede er også den vold vi øver mot oss selv.

Språket — også poetens språk — er et maktinstrument. Det kan være voldelig⁶³. Dialogen, og vårt forhold til den fremmede, styres av regler vi har arvet, eller bestemt selv. Dialogen er en heteronomi eller en autonomi. Men det viktige her er ikke om lovene kommer fra oss eller fra andre. Det viktige er at de, uansett hvor de kommer fra, er lover. De bestemmer både hva vi er (og at vi ikke kan være annerledes enn vi er) og hva vi krever av den fremmede. Den fremmede, slik han kommer til syne i dialogen, hos Edmond Jabès, gjør leselig begge disse retningene. Det er det som leder til diskusjonen om rasismen, slik vi så det på slutten av dialogen. Som igjen fører til vår oppgave: Å grave i oss selv; å søke forskjellene i oss selv: Ut-spørre og ut-prøve oss selv.

En figur som kanskje er mer forståelig for å tenke denne utspørringen av oss selv, i den forstand vi har forstått denne som en vending mot oss selv, er sirkelen. Vi skal nå undersøke denne figuren for det fremmede i dialogen.

4.4. Dialogens triadiske struktur: Sirkelen

Sirkelen er den vanligste figuren i Edmond Jabès' forfatterskap, ifølge Warren Motte Jr. Hans *Questioning Edmond Jabès* avrundes med kapitlet «Figures», som er en lesning av de ulike formene sirkelen får i forfatterskapet (Motte 1990:127-151). Mottes hovedpoeng er at sirkelen ikke er en figur for helhet i Jabès' bøker, men at den står for forandring. Han kaller dette eksentrisitet. Sentrum er ikke sentrum. «[T]he center in Jabès' work exists merely to deny its own existence: it describes a movement that is, finally, eccentric. [...] The eccentric movement represents, I believe, the key dynamic in the Jabesian text.» (Motte 1990:145) Vi skal undersøke et spesielt tilfelle av sirkelen; dialogens sirkel. Og vi skal forsøke å vise hvorfor dette er en dynamisk figur. Det siste ved å gå til Derrida.

Vi kan se sirkelen som en figur i *Un Étranger* på flere nivå. Under begrepet tilbakevending kan den tenkes som bokens måte å forholde seg til den fremmede på, ved å søke å forstå dette forholdet, gjennom hele boken, under stadig nye synsvinkler. På den måten

⁶³ I Blanchots lesning av *Le Livre des Questions* gjør dette seg gjeldende for poeten. Han står overfor dette problemet, og det kommer til uttrykk i poetens tale: «Son discours est dis-cours. Et ce dis-cours le rend responsable de l'interruption à tous ses niveaux — comme œuvre — comme fatigue, douleur, malheur — comme désœuvrement de l'absence de l'œuvre —, ainsi l'appelant sans cesse à rompre (rupture qui est le savoir du rythme), parce qu'il sait que la parole peut être, elle aussi, pouvoir et violence, pouvoir qui, même interdit et

viser repetisjonen seg som noe forskjellig, i den forstand at boken påstår at den fremmede ikke kan forstås — eller framstilles — *i ett blikk*. I tillegg følger det at den fremmede gir mulighet til å tenke andre ting. Dette skjer i hvert fall på to måter. Han er figuren for noe vi ikke forstår. Selv om han kommer mot oss som et menneske, så ser vi «gjennom ham» til andre typer fremmede. Viktigere er kanskje at han, gjennom å være den fremmede, stiller oss overfor oss selv. Han gir oss muligheten til å få kunnskap om oss selv. Dette skjer for eksempel i form av muligheten for dialog, slik Bakhtin beskriver det. At det finnes noe annet enn meg, er her forutsetningen for at jeg kan være i det hele tatt. Og, sekundært, at jeg kan være på en spesiell måte: *min* måte.

Disse perspektivene (for eksempel den fremmede som forutsetning for meg) er i denne oppgaven antydnet og underforstått. En grundig behandling av dette tilhører kanskje filosofien mer enn litteraturvitenskapen. Vår interesse i sirkelen er litt annerledes, og mer begrenset. Som vi har sett ved overgangen til dialogen, så var skiftet i form et valg boken tok: En vending mot seg selv. Det er vårt argument at en vending (tilbake) til seg selv ikke er en likhets-figur, men en forskjells-figur. Den er ikke figuren for en helhet (*Totaliteten*), men figuren for et brudd; en åpning. I forrige kapittel forsøkte vi, med begrepet brudd, å vise at dialogen ikke er en totalitet, men at den — i hvert fall potensielt — gjennomtrenges av, og forholder seg til, noe som er annerledes og utenfor den. Bruddet er, samtidig, i og utenfor dialogen. Det er nødvendig for at samtalen skal kunne fortsette, men det er også det som truer samtalen. Bruddet, som også kan være en vending, har vi sett i vår lesning av *Un Étranger*. Først som overgangen fra terskelen (forordet og mottoene) til dialogen i kapittel I. Så, i en litt annen variant, som sam-stillingen av dialogen med *Pages du livre exhumé, I*. Vi skal her studere en annen figur for bruddet, til tross for at den kanskje antyder det motsatte.

At sirkelen er en figur for forskjell forutsetter en litt spesiell lesning. Starobinski antyder dette aspektet i sin behandling av hermeneutikken, hvor den som leser samtidig vil forstå (innlemme) sitt objekt og bevare det som forskjellig⁶⁴. Hos Starobinski fører dette til to sirkler (eller kanskje en tvedelt sirkel?). Vi skal benytte oss av en idé tatt fra Derrida, nemlig at sirkelen har et tall, et siffer: 3. Dette føyer seg fint inn i den lesningen vi gjorde av dialogen, hvor den fremmede var den tredje. Vi har også antydnet denne tanken i vår behandling av bruddet og den forskjell som med nødvendighet finnes mellom dialogens to.

portant interdiction, risque d'être encore le simple pouvoir d'interdire (comme il arrive peut-être dans toute éthique).» (Blanchot 1971:256)

Det tredje gir oss en mulighet til å tenke sirkelen som en åpningens figur. Åpning mot meg selv og derfor åpning mot den fremmede. Den åpning som er ansvar og mulighet for en framtid.

Den fremmede er, som vi har sett, både utenfor og innenfor dialogen. Han er *i tillegg til* de to som samtaler. Han er deres tema og han blir også deltager i dialogen, ved å bli sitert av en av de samtalende. Figuren som den fremmede representerer, i dialogen, valgte vi å lese som bokens forsøk på å tale med seg selv; vende seg mot seg selv, siden vi (leseren) ikke svarte på dens kall. Den fremmede er, i denne tolkningen, resultat av vendingen; han er en følge av at boken søker en polyfoni «innenfor» sin egen stemme. Men i tillegg til å være en stemme (blant stemmene), så er han også, slik vi har sett det hos Blanchot, en trussel mot enhver stemme, og mot dialogen.

«Innenfor» dialogen så vi at den fremmede — fremmedhet — står for et brudd; en forskjell, en avstand. «Utenfor» dialogen mener vi at den fremmede står for en annen type fremmedhet, og det er den vi søker her. Edmond Jabès gir oss selv noen ledetråder, spesielt der han behandler dialogen som bestående av tre stemmer. Ideen om tre skal vi så undersøke videre ut fra Derridas lesning av *Le Retour au Livre*, den tredje *Livre des Questions*.

4.4.1. Edmond Jabès og dialogens tre stemmer

Det første eksemplet på dialogens tre stemmer er passende og praktisk:

Le livre est le «Tu» qui, de nous, fait, provisoirement, un «Je»; mais le livre est aussi autre chose; il est le «Il» qui englobe le Je/Tu; le dialogue étant, toujours, à trois voix.
(98)

Passende, fordi det gjelder oss: Leseren foran boken. Og praktisk, fordi vi gjenfinner forholdet mellom Jeg og Du, slik vi allerede har hevdet at boken preker og praktiserer det. Her er det riktignok snudd; vi er «Jeg» (igjen). Men et jeg gitt av et du: Et jeg som forutsetter, eller kommer fra, et Du. Et Du som i dette tilfellet er boken. Å tenke Du som giver av Jeg, som subjektivitetens forutsetning, finner vi eksempler på flere steder hos Jabès⁶⁵. Det kan

⁶⁴ «Vi kan si at fortolkningen i sin helhet ønsker både opphevelsen av forskjellen (gjennom den totaliserende og inkluderende diskurs) og opprettholdelse av avstanden (gjennom forståelsen av den andre som annen).» (Starobinski 1993:108)

⁶⁵ For eksempel finner vi, passende nok, denne setningen i *Le Livre du Dialogue*:

«Le “Je” est miracle du “Tu”.» (LD:33)

Den følges av et «forklarende» avsnitt (hvor «Il» også figurerer):

forstås innenfor Levinas' tenkning, der den andre er nærmere Gud enn meg (Blanchot 1969:82). Altså en etisk forrang. Men det er, hos Levinas som hos Jabès, en påstand som også har en konkret grunn: Individet fødes inn i verden, og er avhengig av andre for å overleve — og leve. Dette er en form for (sosial og historisk) kontekstualisering.

Men boken er mer enn dette Du som gjør oss til Jeg. Den er noe som omfatter og inneholder figuren Jeg—Du. «Englober» kan vi kanskje lese som en sirkelmetafor, i den grad «globe» er «kule; klode; globus». Men denne *omringingen* av forholdet mellom boken og leseren er ikke en totalitet. Boken som «Il» er noe annet. Den kan være i hvert fall to ting. Den kan være «Han», tredje person entall, og dermed den tredje. Den tredje stemmen i dialogen; den fremmede som den tredje i dialogen. Men «Il» kan også være et nøytralt «Det», som i «Il y a ...»: «Det finnes ...» eller «Det er ...».

Dette gir tre muligheter. Den første er å tenke på Levinas' analyse av «*Il y a*» i *De l'existence à l'existant*, hvor det står for noe annet enn væren som sådan. Noe som går forut for væren og er nødvendig for den, men som også er truende og uten omtanke for væren — og oss. Det er den fremmede som truende, slik vi skal behandle ham litt senere. Men det er også fremmedhet som en trussel mot dialogen, mot forholdet. Den andre muligheten er en litterær referanse. Roger Laportes første bok, *La veille* fra 1963, søker å behandle forholdet mellom et skrivende jeg og den andre. Laportes bok, som er første del av *Une vie*, er uttrykk for et prosjekt som ligner på *Un Étranger*, slik vi definerte den i vår presentasjon⁶⁶. Å skrive er å skrive seg selv; å skrive seg selv er et forhold til den andre. I *La veille* blir den andre kalt «*il*»; den som skriver, skriver overfor *il*. Altså han, kursivert. Men, i motsetning til hos Jabès, med liten forbokstav. Denne andre hos Laporte er dermed ikke Den Andre slik vi kjenner Ham fra Levinas' filosofi. Han («*il*») har ingen bestemt eksistens, men problematiserer i stedet begrepene om eksistens, slik den fremmede har problematisert våre begreper siden begynnelsen av denne oppgaven: Siden begynnelsen av vårt forhold til ham. Laportes «*il*» viser mot Blanchots *le neutre*⁶⁷. Den tredje muligheten er å tenke «Il» som den andres spor, *la trace de l'autre*. «Il» er den andre som alltid allerede passert, som bare gir seg til kjenne som spor. Sporet viser ut av verden (og væren), hevder Levinas, det peker mot, eller bærer vitne om, en tredje person (Levinas 1990:65-66; Levinas 2001a:277-279). Men «Il» trenger ikke å

«Cela découle, disait-il, d'une certaine logique: le "Je" pour désigner le "Tu", le "Tu" pour justifier le "Je" et "Il" pour disparaître.» (LD:33)

⁶⁶ Roger Laporte definerer selv prosjektet som en «biographie intellectuelle», slik han fant det i Blanchots Mallarmé-lesning og hos Antonin Artaud (Laporte 2003:407-408). En komparativ studie av forfatterskapene ville vært svært interessant — og ambisiøst. Vi kjenner ikke til noe forsøk.

tenkes bare som en tidligere, eller opprinnelig, person. Han kan kanskje være en framtidig (kommende) figur. Som den fremmede. Kanskje er «Il» lesing (eller sporet etter lesing?); en aktivitet som verken er bok eller leser, men som bare kan skje mellom dem. En aktivitet som ikke omringer, men splitter: Skaper noe *her&ndå*, slik vi skal se tilbakevendingen som åpning hos Derrida.

Det truende som ligger implisitt i en lesning av «il» som «*Il y a*» gjør Jabès nærliggende i en passasje fra *Le Livre de l'Hospitalité*:

«Tout dialogue — disait-il — est à trois voix; voix de celui qui parle; voix de celui qui répond et voix de la mort qui les fait, tous deux, parler.»

(LH:76)

Den tredje stemmen er døden. Når to snakker, så snakker de takket være døden. Men hva betyr døden her? Det kan være snakk om den typen avbrytelse vi har sett hos Blanchot. Det kan være enhver form for avstand eller tomrom, i den forstand «ingenting» kan forstås som døden⁶⁷. Her skal vi imidlertid bruke denne tilsynelatende negative påstanden til å gjøre en overgang til Derridas analyse av sirkelen (ellipsen). For der blir en annen, mer positiv, forståelse av døden *virkelig*.

4.4.2. Derridas sirkel: repetisjon og åpning

Derridas essay «Ellipse» avslutter *L'écriture et la différence*. Det er, som vi tidligere har sagt, et essay om *Le Retour au Livre*, den tredje boken i syklusen *Le Livre des Questions*. Til tross for at den av Jabès ble tenkt som den siste boken, og presenterer seg som avslutningen av syklusen, så fikk den en fortsettelse. Stadig nye bøker, som hører til samme bok. Denne avslutningen — *Le Retour au Livre* —, som ikke ble det, gir Derrida en vakker lesning av. Han forklarer hvorfor tilbakevendingen, og derfor boken, ikke kan «vende tilbake». Hvorfor tilbakevendingen er en åpning. Dermed danner essayet også en passende «avslutning» på hans egen bok, som jo hevder bokens, tekstens, og skrivingens, fortsettelse: forskjell og forskyving. *Différance*.

⁶⁷ Det hevder i hvert fall Blanchot: «Le récit de Roger Laporte est — il me semble — une tentative pour conduire la pensée jusqu'à la pensée du neutre.» (Blanchot 1971:249)

⁶⁸ Dette finner vi for eksempel hos Derrida, i tilknytning til skrift og skriving (og da «en god død», eller døden som nødvendighet): «La mort se promène entre les lettres. Écrire, ce qui s'appelle écrire, suppose l'accès à l'esprit par le courage de perdre la vie, de mourir à la nature.» (Derrida 1979:108)

Hvordan tenkes døden i et slikt perspektiv? Ved at den blir (en) begynnelse, ikke slutt(en). Derrida skriver:

La mort est à l'aube parce que tout a commencé par la répétition. Dès lors que le centre ou l'origine ont commencé par se répéter, par se redoubler, le double ne s'ajournait pas seulement au simple. Il le divisait et le suppléait. Il y avait aussitôt une double origine plus sa répétition. Trois est le premier chiffre de la répétition. Le dernier aussi car l'abîme de la représentation reste toujours dominé par son rythme, à l'infini. L'infini n'est sans doute ni un, ni nul, ni innombrable. Il est d'essence ternaire. Le deux, comme le deuxième *Livre des Questions* (*le livre de Yukel*), comme Yukel, reste la jointure indispensable et inutile du livre, le médiateur sacrifié sans lequel la triplicité ne serait pas, sans lequel le sens ne serait pas ce qu'il est, c'est-à-dire différent de soi: en jeu.

(Derrida 1979:435)

Vi skal konsentrere oss om tre punkt fra dette avsnittet. Det første er repetisjonen som vending tilbake til (eller mot) seg selv. Det andre er tre som siffer for vendingen, som betegner en (uendelig) åpning. Det siste punktet, som kanskje er det viktigste, er påstanden om at den første og den andre er truet — og reddet — av den tredje, av det tredje.

I vår lesning av *Un Étranger* opplevde vi at boken vendte seg bort fra oss der dialogen begynte. Dette øyeblikket var også øyeblikket for vårt første møte med den fremmede. Det var dialogens første setning. Møtet med den fremmede er dialogens første setning. Vårt forhold til boken begynte i dette øyeblikket, i den forstand boken der ble forstått, av oss, som vendt mot seg selv. Enhver idé om sammensmeltning ble umulig. Vi var, for alltid, adskilt fra boken. Men stilt overfor den; foran den. Det var nå, slik vi har sett hos Blanchot, avstanden — fremmedheten — mellom oss som måtte forstås: Leses. Lesningen av avstanden, av forskjellen, har vi forstått som lesningen av dialogen. Og lesningen av dialogen er lesningen av boken som vendt mot seg selv. Er dette å være tilbake der vi startet? Har det skjedd noe i denne bevegelsen?

I den forstand vi fulgte boken, så leste vi dens vending mot seg selv som måten man kan forholde seg til den tause andre på. Møtet med boken — og møtet med den fremmede — førte til en vending mot oss selv. Dette er (eller var) begynnelsen på vårt forhold til oss selv. Hvem, eller hva, døde på begynnelsen av dette forholdet? Kanskje vårt naive forhold til oss selv. Eller vårt like naive forhold til boken — og den andre. Dette er begynnelsen i den forstand vi stiller spørsmålet om begynnelsen. Det er å være vendt bakover, uten å være vendt tilbake. Det er historiens tegn, dens spor. «La seule chose qui commence par la réflexion, c'est l'histoire.» (Derrida 1979:100)

Repetisjon er å vende tilbake, men å vende tilbake slik at det skapes en forskjell. Bokens vending mot seg selv skaper ikke bare dialogen, men også det ambivalente forholdet til leseren. Dette forholdet vi forsøker forstå: Vårt eget forhold til *Un Étranger*. Hva sier Derrida om dette forholdet? At det har et siffer, tallet 3, og at dette sifferet også er uendelighetens siffer. Det er noe som fortsetter i forholdet, men det er ikke sikkert at det er oss. I den forstand vi er en av stemmene, enten den første eller den andre, så er vi truet av noe. I dialogen er det alltid en fare. For den andre er jeg, slik Derrida formulerer det, «indispensable et inutile» (Derrida 1979:435). Kanskje på samme måte som han er det for meg. *Un Étranger* er kanskje et kall på en leser, men den er ikke et kall på min lesning. Boken kan bare overleve gjennom lesing, gjennom en leser. Men den leseren trenger ikke være meg. På samme måte trenger jeg andre — den andre — for å bli meg selv, men *Un Étranger* trenger ikke være denne andre. Jeg kan være meg selv også uten et forhold til den. Men jeg ville vært en annen, forskjellig fra den jeg er på grunn av forholdet til *Un Étranger*. Jeg er ikke sikker på om det siste gjelder for *Un Étranger*. Det er også derfor den, for meg, er en fremmed.

I den forstand dialogen er forholdet til det fremmede mellom oss, så er det alltid en mulighet for at det (den) som bestemmer i dialogen ikke er meg. I dialogen bestemmer jeg ikke, nødvendigvis, hva jeg sier — eller hvem jeg er. I dialogen, hvis den er annerledes enn meg, har jeg ikke fri vilje. I forholdet til den andre finnes ingen fri vilje; forholdet til den andre er den frie viljes forhold til den andre (Levinas 2001a:233-234). Dialogen kan gå ut fra min vilje (jeg kan ha valgt å åpne den), men den er ikke underlagt min vilje når den *blir* dialog. Hvis vi følger Bakhtin i hans påstand om at det bare finnes liv i dialogen (eller i dialogisk væren), så medfører det at vår væren — vår væremåte og vårt liv — settes på spill i den. Derav også dens voldelige aspekt. Hva er det så som er på spill i dette forholdet? Hva er det jeg må tåle i dialogen?

Jeg må tåle en trussel. Jeg må akseptere at jeg forandrer meg; at jeg kan bli «en annen». Men dette skjer ikke bare i det tilfellet jeg dialogerer med en fremmed. Derrida antyder at dette også skjer i den forstand jeg, som subjekt, er i et forhold til meg selv. Dette forholdet, som vi leser som dialogen, er sin egen trussel. Det finnes ingen sikker måte å være på, hvis jeg med «å være» mener leve: Forandre meg, forbedre (eller forverre) meg. Da er jeg, selv om jeg lukker meg om meg selv, åpen og åpning mot det andre. Jeg er den som skriver og skrives: «[C]elui qui écrit et qui est écrit» (LQ:13 [Forfatters kursiv]). Dette er, slik

Derrida formulerer det, mitt håp; min framtid. En framtid som er *annerledes enn* en fortsatt nåtid. Det er framtiden som en hånd som strekker seg mot meg⁶⁹.

En analyse av hånden, av framtid og fortid, av håp og gjestfrihet ligger utenfor dialogen og utenfor denne oppgaven. Det ville føre oss mot for eksempel *Le Livre de l'Hospitalité* og de perspektiver som åpner seg der. Men dialogen som trussel og subjektet som åpenhet tar oss tilbake til det første punktet vi ville kommentere med utgangspunkt i Derridas essay.

Åpningen er en bevegelse boken gjør, ved å vende tilbake til seg selv. Åpningen er «le retour au livre». Den *retour* som vi har lest som bokens forhold til seg selv, eksemplifisert gjennom dialogen⁷⁰. Åpningen er et sted. Dette stedet er ikke i boken eller utenfor boken, men er, kanskje, bokens mulighet til å være forskjellig fra seg selv: «différent de soi: en jeu» (Derrida 1979:435). Å være forskjellig fra seg selv er subjektets oppgave, slik *Un Étranger* formulerte det (26). Det er bokens oppgave, det er leserens oppgave — og det er forfatterens oppgave. Oppgaven forsøker *Un Étranger* å løse i dialogen, gjennom forholdet til den fremmede. Den fremmedes funksjon er kanskje å være et tegn på denne muligheten; på åpningen?

Vi skal forsøke å svare på dette spørsmålet ved å vende tilbake til *Un Étrangers* dialog. Vi fulgte den fremmede ut av den, mot en undersøkelse av dialogen som form. Er vi nå i stand til å forstå den fremmede i dialogen bedre? Forstår vi *Un Étranger* bedre?

4.5. Det fremmede er dialogens ansikt

Ansiktet taler, hevder Emmanuel Levinas. Det befaler. «La manifestation du visage est le premier discours.» (Levinas 1990:51) Ansiktet betyr fra seg selv, uavhengig av kontekst. Det taler uten grunn; det legger grunnen for mitt forhold til den fremmede og meg selv. Ansiktet er den første setningen; dets ytring er en etikk. Det betyr at ansiktet er det jeg mottar; det som

⁶⁹ «Si rien n'a précédé la répétition, si aucun trace présent n'a surveillé la trace [...], alors le temps de l'écriture ne suit plus la ligne des présents modifiés. L'avenir n'est pas un présent futur, hier n'est pas un présent passé. L'au-delà de la clôture du livre n'est ni à attendre ni à retrouver. Il est là, mais *au-delà*, dans la répétition mais s'y dérobant. Il est là comme l'ombre du livre, le tiers entre les deux mains tenant le livre, la différence dans le maintenant de l'écriture, l'écart entre le livre et le livre, cette autre main ... » (Derrida 1979:436 [Forfatters kursiv])

⁷⁰ Derrida beskriver denne «retour» for *Le Retour au Livre*, men vi mener den også gjelder for dialogen i *Un Étranger*: «[L]ivre sans cesse entamé et repris depuis un lieu qui n'est ni dans le livre ni hors du livre, se disant comme ouverture même qui est reflet sans issue, renvoi, retour et détour du labyrinthe. Celui-ci est un chemin qui enferme en soi les sorties hors de soi, qui comprend ses propres issues, qui ouvre lui-même ses portes, c'est-à-dire, les ouvrant sur lui-même, se clôt de penser sa propre ouverture.» (Derrida 1979:434)

stiller meg til ansvar. Ansiktets ytring er min utspørring av meg selv; mitt forhold til meg selv. Etikkens lov blir min vilje.

Hvordan kan vi si at dialogen er stedet for et slikt paradoks? Kan *Un Étrangers* dialog være den fremmedes ansikt? Er dette spørsmål som gir mening i møtet med en bok? La oss begynne med å undersøke forholdet mellom dialogen, slik vi har behandlet den, og ansiktet, slik Levinas framstiller det.

4.5.1. Ansikt og dialog

Det finnes punkter som knytter Levinas' begrep om ansiktet til perspektiver vi har berørt i løpet av denne oppgaven. Vi skal her løfte fram et par av disse. Dette fører oss mot en teori om dialogen som ansikt; som tale og liv. Men det fører også til at vi må vende om på en fordom. For det er ikke dialogen som er den fremmedes ansikt, men det fremmede som er dialogens ansikt.

Levinas knytter ansiktet til en manifestasjon som ikke fanges i sin form. I *Humanisme de l'autre homme* kan vi lese:

Alors que le phénomène est déjà, à quelque titre que ce soit, image, manifestation captive de sa forme plastique et muette, l'épiphanie du visage est vivante. Sa vie consiste à défaire la forme où tout *étant* quant il entre dans l'immanence — c'est-à-dire quand il s'expose comme thème — se dissimule déjà.

(Levinas 1990:51 [Forfatters kursiv])

Fenomenet — det som synes — er bilde; det er fanget i en plastisk form og det er stumt, *målløst*. Fenomenet er taust som et bilde, fordi det er størknet i «sin» form. Det ligner på teksten, og språket, slik de Man beskrev det, som *silent as a picture*. Språket tier ikke bare stille, hevdet de Man, det er fratatt muligheten til å snakke, muligheten for en stemme (de Man 1984:80). Språket skjuler seg i språket, det *forstiller seg*, slik det værende skjuler seg i den form — tema — det må kle seg i for å synes, for å være til.

Det værende kan bare være annerledes enn seg selv, for dets virkelige væren, synes Levinas å hevde, er forandring. Forandring har ingen form, i hvert fall ingen fast form. Hvordan kan den komme til uttrykk?

Levinas hevder at den ytrer seg i ansiktet. Ansiktets epifani er levende. Ansiktets liv består i å ta fra hverandre, bringe uorden i, eller ødelegge formen hvor det værende er fanget,

hvor det værende skjuler seg, forstiller seg, eller «lever i usannhet». Ansiktet demonterer — dekonstruerer — formen: Det som er.

Sitatet i forhold til en kontekst, eller en leser, er kanskje et ansikt, i den forstand det truer tekstens (formens) enhet ved å være fra et annet sted. Sitatet var før teksten; det er også et spor av en fortidig tekst, et tidligere liv. Sitatet sitter ikke «fast» i sin nåværende kontekst, det stritter imot. Det er annerledes enn det er. Det er, potensielt, et ansikt.

Ansiktet er en trussel mot det som er. Ansiktet er det som ikke vil det Ene. Det som ikke vil det Ene, er liv. Liv er det som truer enheten og enigheten, slik det fremmede gjør i dialogen. Liv er nødvendig for samtalen, men utgjør også en trussel mot den: Liv er det som, i dialogen, arbeider for dialogens uendelighet, både i tid (Bakhtin), som avbrytelse (Blanchot) og som tilbakevendingen som skaper forskjell og åpning (Derrida).

Ansiktet er liv. Liv er det som ikke slutter. Det er ikke form, men formløst; det er ikke tema, men det som, i et tema, ikke lar seg tematisere. Som dialogen. Som den fremmede.

Hva er «bildet» av liv? Hvordan kommer ansiktet til syne? Hvem, eller hva, tilkjennegir seg i det? Levinas fortsetter:

Autrui qui se manifeste dans le visage, perçoit, en quelque façon sa propre essence plastique, comme un être qui ouvrirait la fenêtre où sa figure pourtant se dessinait déjà. Sa présence consiste à se dévêtir de la forme qui cependant déjà le manifestait. Sa manifestation est un surplus sur la paralysie inévitable de la manifestation. C'est cela que nous décrivons par la formule: le visage parle. La manifestation du visage est le premier discours. Parler, c'est, avant toute chose, cette façon de venir de derrière son apparence, de derrière sa forme, une ouverture dans l'ouverture.

(Levinas 1990:51)

Den andre — det fremmede —, slik han åpenbarer seg i ansiktet, er det som gjennomborer, bryter igjennom, eller lager åpning i sin egen form. Ansiktets nærvær består i å avkle seg den form det kommer til syne i. Dets åpenbaring er en ytring. Ansiktets ytring er overskuddet i ytringen, ikke ytringen. Ansiktets væren er et overskudd av væren. Å være mer enn man er, å bety mer enn man betyr, dette kaller Levinas tale. Ansiktet taler ved å trekke seg tilbake, ved å være det som ikke kommer til uttrykk, men er uttrykkets andre; dets forutsetning og dets framtid.

Denne typen væren har vi behandlet ved hjelp av figurene brudd og sirkel i forbindelse med dialogen. Dialogen er ikke samtalen mellom to mennesker, men det er samtalens mulighet. Når to taler sammen, så er det også noe annet som taler, som taler ved å tie; ved å la

de to tale. Dette har vi kalt dialogisitet hos Bakhtin, avbrytelse hos Blanchot, repetisjon og tilbakevending hos Derrida.

Det er det tredje. Jabès kalte det døden. Dødens stemme er det som lar oss tale (LH:76). Døden truer de som taler. Den er en slutt, men ikke nødvendigvis slutten. Døden kan være en begynnelse, slik vi så hos Derrida. Døden, den tredje stemmen i dialogen, er en åpning; døden som truer er også døden som redder. Døden jeg må dø for å kunne gjenoppstå som forskjellig fra meg selv; døden som forandrer meg, som gir meg nytt liv. Døden som er liv.

Dialog er liv, hevdet Bakhtin. Den er liv fordi den har et intimt og uunnværlig forhold til døden. Dialog er forandring. Den er forandring der den, hos Bakhtin, fortsetter uendelig, men også der den er strid, *agon*. Den er forandring der den, hos Blanchot, er muligheten for et forhold til det ukjente ved å være en værensavbrytelse, *une interruption d'être*, og gjennom å hevde at forholdet bygger på denne avbrytelsen. Den er forandring der den, hos Derrida, fortsetter å vende tilbake til seg selv for å skape forskjell og åpning i seg selv⁷¹. Dialogen er, potensielt, stedet for alle disse typene uendelighet. Den er, potensielt, stedet hvor den andre — den/det fremmede — kan åpenbare seg.

En dialog er alltid mer enn, og annerledes enn, den er. Dialogen er det som arbeider i dialogen, men aldri sammenfaller med den. Det er forholdet mellom de som samtaler, slik vi har tenkt det gjennom figuren Jeg—Du. Det dialogiske, slik vi behandlet det hos Bakhtin, er uttale, ikke samtale. Uttalen former den andre i sitt bilde. Dens forutsetning er *at* den andre er, ikke *hvordan* han er. Uttalen grunnlegger dialogen. Den trekker seg tilbake når dialogen blir den enkleste form for samtale (Blanchot 1969:106), men fortsetter å være nærværende gjennom det faktum at avbrytelsen, stillheten, er nødvendig for alle typer samtale og samvære. Dialogen kan bli konvensjonell, men det betyr ikke at den blir symmetrisk. Den andre tvinges til dialog, på samme måte som meg. Dette så vi hos Bakhtin. Det rettferdiggjør ikke tvangen at den er nødvendig, at jeg må være i dialog med den andre for å leve. Å leve er ikke å være fri for ansvar eller skyld. Å leve er å være ansvarlig — for den andre og meg selv.

Forholdet til den andre er før dialogen. Det er dialogen med den tause andre. Det er dialogen med det som ikke kommer til uttrykk i dialogen. Det er dialogen med ansiktet; dialogen som ansikt. Forholdet til den fremmede er å motta dialogen som det fremmedes

⁷¹ Derrida hevder at tilbakevendingen, forskjell og åpning, er åpningen selv, «l'ouverture même» (Derrida 1979:434). Bokens tale er en kontinuerlig åpning, kanskje slik ansiktet taler ved å være en åpning i åpningen, «une ouverture dans l'ouverture» (Levinas 1990:51), ifølge Levinas.

ansikt. Det er det fremmede som er dialogens ansikt, ikke omvendt. Men hva er *Un Étrangers* dialog? Er den en dialog? Hvem, eller hva, er den fremmede i *Un Étrangers* dialog?

4.5.2. *Un Étrangers ansikt og det fremmedes tale*

Vi har lest dialogen, og den fremmedes tilsynekomst i den, som *Un Étrangers* vending mot seg selv. Å bli dialog — dialogisk — er bokens måte å være seg selv på. *Un Étrangers* forhold til den fremmede, for eksempel slik vi har undersøkt det i dette kapitlet, er bokens utspørring av seg selv: Bokens liv.

Dette antyder hvor vi kommer til å «finne» *Un Étrangers*, og dialogens, ansikt. Oppgaven har vært på leting etter ansiktet i dialogen i kapittel I. Vi trodde dialogen var den fremmedes ansikt. Vår søken etter den fremmede ledet oss ut av *Un Étrangers* dialog og mot en mer generell behandling av det fremmede i dialogen. Det er på tide å undersøke *Un Étrangers* dialog i dette perspektivet. For å stille spørsmålet må vi, enda en gang, følge sporet etter den fremmede. Dette sporet begynner i *Un Étrangers* dialog. Men i stedet for å følge sporet ut av dialogen, slik vi allerede har gjort, skal vi følge sporet tilbake, mot begynnelsen. For den fremmede — det fremmede — er på begynnelsen.

Hvem, eller hva, er den fremmede?

Den fremmede er en figur i *Un Étranger*. Blant annet slik han er, og ikke er, «i» dialogen. Han er den fremmede utenfor dialogen, som verken kommer til syne eller til orde i den, men som er dialogens sentrum og utgangspunkt. Han er dens sentrum både som det de to snakker om, altså samtalens tema, og ved at hans ord utgjør samtalens sentrum, reelt og formelt. Han er dens forutsetning, ved å være objekt for dialogens første setning, og han er dens utgangspunkt, ved at dialogen, for å være dialog, går ut fra ordene han sies å være opprinnelsen til. Forholdet mellom de to samtalende og den fremmede viser godt både det nødvendige og det problematiske i forholdet til den andre.

Men dialogen som form, dialogen vi leser i kapittel I, bærer ikke preg av å være en dialog. Kanskje er dette fordi dens brudd og stillhet er visket ut, for å oppnå en mer presentabel form. Slik kan vi si at det har skjedd en dobbel utvisking, først ved at den fremmede ikke kommer til syne, eller til orde, direkte i dialogen, så ved at dialogen, slik vi finner den i *Un Étranger*, ikke er dialogen slik den var da den ble til. Det vi leser er visket ut to ganger, dobbelt fraværende, dobbelt fremmed.

Un Étrangers dialog er et portrett av den fremmede ved å være *l'étranger de l'étranger*. *Un Étrangers* dialog er det som er igjen etter at den fremmede er visket ut to ganger. Den er sporet etter ham (Levinas 1990:66-67). Og den er, kanskje, den fremmedes ansikt ved å gjøre det mulig for oss å lese den fremmedes doble forsvinning. Vi finner denne ideen i *Un Étranger*:

Le vrai visage est une absence de visage: visage de celui à qui on a arraché le visage —
absence de visage devenu visage de ma responsabilité.

(61-62)

Vi har fulgt den, og det har gitt formuleringer *à la* «*Un Étranger* kan være et portrett av en fremmed, dialogen kan være den fremmedes ansikt, ordet kan være sant, og så videre — ved å ikke være det.» Dette er knyttet til det potensielle, for eksempel slik vi har hevdet at sitatet og dialogen er potensielle ansikt.

Vi kunne kanskje fortsatt i denne retningen mot en teori om ordet og sitatet⁷², men det ville føre til at vi mister dialogen. For slik vi nå forstår *Un Étrangers* dialog, så er den ingen dialog. Kan vi følge sporet til den fremmede mot en forståelse av *Un Étrangers* dialog som dialog, som et forhold til den fremmede?

Den fremmede i dialogen er ikke, nødvendigvis, den fremmede.

Den fremmede er ikke i *Un Étranger*. Men boken kan peke mot, eller vitne om, det. Vi forlater ikke dialogen. I den forstand dialogen er *Un Étrangers* vending mot seg selv, så er dens sentrum — grunn og utgangspunkt — utenfor den selv. Det er derfor den er dialog. Vi tar her lærdom av vår undersøkelse av dialogen som form. Vi leter etter dialogen utenfor dialogen; dialogen før den ble dialog. Dialogen som hendelse. Hvor finner dialogen sted i *Un Étranger*? Hvem, eller hva, er det som taler i denne hendelsen?

Vi har nevnt at den fremmede kan være før boken. *Un Étrangers* dialog er et spor etter noe som har skjedd, den er sporet etter bokens andre, utenfor boken, og bærer vitne om den (eller det) som var årsak til bokens vending, dens forvandling; bokens forandring i (tiltale)form fra forord til dialog. Men den fremmede er også etter boken, som en kommende leser, en kommende bok, slik *Un Étranger* uttrykker det mot slutten (143-144). Boken er et kall på en leser; leseren som «la jointure indispensable et inutile du livre» (Derrida 1979:435).

⁷² Kanskje med utgangspunkt i Mallarmé. Jabès har uttrykt en tanke som ligger nær vår lesning av dialogens forhold til den fremmede: «Ce n'est pas le mot écrit, mais le mot effacé dans le mot, qui nous efface. / Le livre nous donne à lire ces deux effacements.» (37)

Hendelsen dialogen vitner om, *Un Étrangers* vending mot seg selv, opplevde vi som en gest mot oss, som et kall på en leser. Boken viser oss hvordan vi kan oppføre oss etisk, hevdet vi, ved å oppføre seg etisk mot oss: Den kaller oss «Du». Gesten hadde ingen grunn; den var ikke rettet mot oss. Boken handlet uten interesse. Det betyr at det fremmede som «ytret» seg i vendingen ikke kan være det som var årsak til bokens vending.

Un Étrangers vending må være en vending uten grunn. Vår forståelse av den fremmede — vårt forhold til *Un Étranger* — forutsetter at han ikke kan identifiseres med årsaken til bokens vending. Det som taler i bokens vending er ikke forfatteren. Bokens forhold til forfatteren er ikke selvfølgelig. Edmond Jabès har ikke nødvendigvis ment noe med *Un Étrangers* komposisjon generelt og med komposisjonen av kapittel I spesielt. (Bokens eksistens er ikke et bevis på at forfatteren har eksistert, men den *antyder* at noe har funnet sted. Dette «noe» er vårt ansvar.)

Den fremmede er ikke forfatteren, selv om han er «årsak» til bokens vending. Han er ikke meg, selv om jeg er en leser, for boken er et kall på lesing, på en leser — ikke på meg.

Den fremmede er spredt over hele tidsaksen, slik vi opplevde det i dialogen (21-22). Han er figuren for fortid, nåtid og framtid. Han er eksistensen av alle tre i et øyeblikk: Møtet med den fremmede; dialogens første setning. Den fremmede er temporalitetens inntrengning i verden. Han er figuren for hendelsen, for øyeblikket og kanskje evigheten. Men han er ikke det som skjer, han er ikke det som kommer til syne i hendelsen eller det som virkeliggjør seg i den. Han er det som, i hendelsen, trekker seg tilbake; det som ikke virkeliggjøres i det virkelige. Han er det ikke-aktualiserte i akten. Han er det inaktuelle, slik Levinas formulerer det i forordet til *Humanisme de l'autre homme* (Levinas 1990:7-9).

Dette er den fremmede *Un Étranger* peker mot, som ikke sammenfaller med den fremmede slik *Un Étrangers* dialog «avbilder» ham. Han er den fremmede ved å trekke seg tilbake, ved å aldri gi seg til kjenne, men stadig vise til noe annet enn det vi leser og mottar. Han er den vi ikke møter; den vi bare ser ryggen til. Den vi fulgte ut av *Un Étrangers* dialog mot det fremmede i dialogen.

Det er den fremmede som det fremmede. Det er det fremmede som ytrer seg i *Un Étrangers* vending fra forord til dialog.

Dialogen i kapittel I er sporet av vendingen, sporet av «noe har skjedd», sporet av det fremmede. *Un Étrangers* ansikt — og dialogens ansikt — er vendingen, forandringen;

overgangen fra forordet til dialogen. Ansiktets tale — det fremmedes tale — er det som åpenbares i vendingen, ytres gjennom forandringen.

Ansiktets tale, slik vi opplevde den på begynnelsen av dette kapitlet, var det som la grunnlaget for vår lesning, ved at vi mottok vendingen som en gest, som et kall: «Du», «Følg meg». Ansiktets tale var det «Du» vi mottok, som ikke var uttalt med henblikk på oss, ikke var tiltenkt oss, men var bokens vending bort fra oss — mot seg selv.

Ansiktet befaler. *Un Étrangers* kall er den første setningen. Det grunnlegger vårt forhold til boken. Når jeg mottar ansiktet, er det som dets blikk på meg (Adorno 1999:217). Ansiktet stirrer på meg. Det er *Un Étranger* som leser meg, ikke jeg som leser den. Ansiktet — møtet med det fremmede — er en hendelse, ikke et plastisk fenomen. Forholdet til *Un Étranger*, som ble grunnlagt på denne hendelsen, er mitt forhold, mitt liv.

Ansiktets åpenbaring var noe som skjedde meg; det er noe jeg vitner om. Ansiktets tale var det jeg mottok; det som ble grunnlag for mitt forhold til *Un Étranger*.

Vi kan vise at *Un Étrangers* tiltaleform forandres fra forordet i kapittel I til dialogen — og igjen fra dialogen til *Pages du livre exhumé, I*. Det er dialogens begynnelse og dens slutt. Dialogen er mellom forordet og *Pages du livre exhumé, I*. Vi leste den siste vendingen, dialogens avbrytelse, som en repetisjon av den første. Det er ikke sikkert at dette er riktig. Det er kanskje en annen type vending, et annet ansikt. Vi har konsentrert oss om den første vendingen, men vi har brukt hele kapittel I. Vi trenger kanskje både forordet (Jeg—Du) og *Pages du livre exhumé, I* (Bekjennelsen) for å lese vendingen som et ansikt. Men ansiktet er *mer enn* konteksten. Det jeg mottok var *mer enn Un Étranger* viser eller er; *mer enn* jeg kunne lese.

På samme måte kan vi vise til bruddet i formen, som «representeres» av det hvite mellom forordet og dialogen. Overgangen skjer fra side 19 til side 21. Bruddet «representeres» av den blanke side 20. Men vi kan ikke vise at denne forandringen, dette bruddet, er et ansikt. Vi kan ikke vise, eller la andre høre, ansiktets tale.

Vi kan bare bære vitnesbyrd om det. Vår oppgave er et vitne.

5. På slutten

Il ne saurait, donc, être question de *conclure*.

Éric Benoit⁷³

Det er problematisk å hevde at denne oppgaven er en dialog med *Un Étranger*. Men den er en dialog med *Un Étranger* i den grad den gjør klart at det ikke nødvendigvis er *Un Étranger*, eller undertegnede, som kommer til orde i den. Oppgaven peker mot *Un Étranger*, og en leser kan oppsøke, og kanskje møte, *Un Étranger* utenfor denne teksten. Det ville gi en annen tekst, en annen fortelling, et annet eventyr.

Vi har forsøkt å nærme oss *Un Étranger* på mest mulig akademisk vis, ved å undersøke dens formelle karakteristikk og ved å gi disse en klar og entydig fortolkning. Det subjektive skulle på den måten begrenses til manglene i vår litteraturvitenskapelige, og generelle, dannelse. Vi har forsøkt å beholde dette idealet også etter at det ble umulig.

Hvorfor ble det umulig? Det ble umulig fordi vi måtte ta et valg. Det etiske perspektivet vi trodde vi kunne betrakte fra et formelt synspunkt, som bokens bruk av litterære grep for å forholde seg til den fremmede, ble hendelsen som grunnla forholdet til vårt objekt. Denne hendelsen skjedde sent, i den forstand at vi sent ble klar over at den hadde hendt, men den må allerede ha skjedd på et tidlig tidspunkt, for vi finner spor etter den i tidlige versjoner av oppgaven og tilogmed i notater gjort «før» arbeidet begynte⁷⁴.

Hendelsen kan ikke behandles tematisk, selv om vår oppgave, i en viss forstand, er et forsøk på å gjøre det. Forholdet til den fremmede er ikke en kunnskap, skrev vi i innledningen, det er ikke en forståelse. Denne oppgaven er et forsøk på å fullføre et akademisk prosjekt, men den er også min — Rune Skoes — måte å behandle mitt forhold til meg selv på, gjennom et forhold til *Un Étranger*. Jeg er en annen enn jeg var før forholdet til *Un Étranger*. Dette kan jeg bare vitne om, ikke bevise. Forholdet til *Un Étranger*, som forholdet til meg selv, er et forhold uten grunn; et forhold som ikke slutter, men alltid begynner. Det føles derfor underlig å skrive en «konklusjon».

⁷³ (Benoit 2001:117 [Forfatters kursiv])

⁷⁴ Et vers fra *Un Étrangers* omslagstekst blir i dette perspektivet forståelig: «Livre d'une essentielle rencontre qui m'a marqué au plus profond. Mais a-t-elle, seulement, eu lieu?» — Møtet med den fremmede, møtet med *Un Étranger*, fant sted før det fant sted, ved å være utgangspunktet: Der forholdet ble grunnlagt, der oppgaven og historien om et liv — mitt — begynte.

Men la oss, fordi det ikke kan være snakk om å slutte, avslutte med en repetisjon.

Vi kan skissere hvordan vi har kommet hit, hvordan vi har kommet til en slutt — og hvorfor dette ikke er slutten.

Vi startet med et generelt overblikk på *Un Étranger*. Vi forsøkte å forklare hva den var, hvordan den var det den var, og hvorfor. Boken er et forsøk på å stille spørsmålet om den fremmede og vårt ansvar overfor ham, hevdet vi. Her tok vi «E.J.» på ordet. Vi har ikke kommet fram til noe bedre svar.

Un Étranger stiller spørsmålet ved å være et portrett av en fremmed, hevdet vi, et portrett som også kan være et selvportrett. Oppgaven gir ingen god begrunnelse for dette, men vi har brukt Jean Starobinski for å vise hvorfor boken, hvis den er en selvbiografi, må være en selvfortolkning, og Paul de Man for å hevde at boken, som språk, et taus som et bilde.

Hvorfor stiller *Un Étranger* spørsmålet om den fremmede? Dette fikk vi ikke svar på før i bokens første setning. Den stiller spørsmålet fordi å være seg selv er å være en fremmed. Men dette er ikke svaret, det siste svaret, men et svar — et svar som er begynnelsen på boken; begynnelsen på utspørringen. Et svar som ble spørsmålet vi har fulgt gjennom oppgaven: Hvorfor er jeg meg selv når jeg er en fremmed? Hvorfor skal jeg forholde meg til meg selv som en fremmed? Dette spørsmålet finnes det, som vi har sagt flere ganger, ikke noe svar på. Det finnes ikke noe svar, fordi «svaret» er et spørsmål. Å leve er å utspørre seg selv, hevder *Un Étranger*. Å leve er å bevare spørsmålet, slik *Le Livre des Questions*' siste ord formulerer det: «L'essentiel pour nous aura été, au paroxysme de la crise, de préserver la question.» (LQ2:581)

Ordene som ikke er *Le Livre des Questions*' siste ord, for boken fortsatte. Og den fortsetter å fortsette, også etter Edmond Jabès. Dens fortsettelse er vårt ansvar.

Utgangspunktet for denne oppgaven var å undersøke hvordan den fremmede framstilles ved hjelp av litterære grep i *Un Étranger*.

Vi tok først for oss bokens struktur, slik den kom til uttrykk i komposisjon, i temporal fordeling og langs det vi kalte en forandringsakse eller en hendelsesakse. Vi observerte forskjeller, både der *Un Étranger* ikke sammenfalt med det den hevdet være (et portrett av en fremmed), men også der den forandret seg fra en form, eller genre, til en annen. Det som avtegnet seg her var det vi i siste kapittel har kalt *Un Étrangers* ansikt: Det fremmede.

Vi tok så for oss bokens terskel og hvordan fremmedhet finnes allerede før den fremmede dukker opp. Vi undersøkte forskjellige litterære grep, de fleste knyttet til forflytninger eller forskyvinger. Vårt viktigste funn var tilstedeværelsen av sitater, som vi møtte så tidlig som i det andre tekstfragmentet. Vi brukte disse til å antyde en teori om den fremmede — og om forholdet til ham. Da vi oppdaget at ett av sitatene var en fremmed, et sitat i et sitat, benyttet vi oss av dette for å undersøke hvordan *Un Étranger* behandler setninger og ord på samme måte som mennesker. Dette førte oss mot en etikk for ord og setninger, og to definisjoner av den fremmede, som boken gir ved å utføre to forskjellige operasjoner på ordet «den fremmede», *l'étranger*.

Det neste steget var å lese åpningen på kapittel I, som uttrykker et forhold mellom Jeg og Du. Vi fulgte Martin Buber i å betrakte dette som forholdets figur. Vi hevdet at den strukturerer dialogen og vår lesing av dialogen — og lesing generelt. Dette er et tilfelle hvor det som leses og tolkes blir tolkningsnøkkel, uten nødvendigvis å være «ferdig tolket», slik Jean Starobinski påpeker i «Fortolkerens framferd» (Starobinski 1991:106). Vår tolkning av forholdet mellom Jeg og Du i *Un Étranger* førte oss mot en generell behandling av dialogen og forholdet til den andre. Men spørsmålene vi måtte håndtere gjorde også noen av grensene for vår tolkning synlige. Dette var forberedelsene til møtet med den fremmede.

Un Étranger vender fra forord til dialog. Denne vendingen leste vi som bokens måte å oppføre seg etisk på. *Un Étranger* kalte oss «Du». Vi vet nå at denne hendelsen var bokens ansikt; det vi mottok var det fremmedes tale. Vi hevdet den gang at det var bokens blikk på oss, slik Adorno formulerte det i *Estetisk teori* (Adorno 1999:217). Det var det fremmedes blikk på oss. Det grunnla vårt forhold til *Un Étranger* — og, potensielt, vårt forhold til enhver værende, inkludert oss selv.

Møtet med den fremmede er dialogens første setning. Dette viser seg å være sant både som beskrivelse, for *Un Étranger*, og teoretisk, hvor møtet med den fremmede er et ansikt. Vi undersøkte hvordan den fremmede kom til syne, og til orde, i *Un Étrangers* dialog. Dette ledet oss videre mot en undersøkelse av dialogen som form og det fremmede i dialogen. Vi forsøkte så å behandle dialog og ansikt, og dette munnet ut i påstanden om at det fremmede er dialogens ansikt. Denne innsikten dreier seg først og fremst om vårt eget forhold til *Un Étranger*. Ansiktet er en hendelse, det er singulært, og kan ikke bevises med de midler vi råder over i en tekst. Vi kan bare vitne om den. Dette ledet oss til vårt nåværende problem; avslutningens problem.

Hvorfor er ikke dette slutten? Hva fortsetter etter dette?

Vi kan peke på flere ting. For det første er det de åpenbare tingene; de som glimrer med sitt fravær. Alt oppgaven ikke behandler, men kunne ha behandlet. Dette er mangler den som skriver har ansvar for, slik vi hevdet i innledningen (Jabès 1997:95). Det ligger flere studier latent i denne oppgaven, som vi har neglisjert fordi vi ville til dialogen og til den fremmede i dialogen. Det er ikke sikkert at det er der *Un Étranger* portretterer ham. Vi oppgir vår søken etter ham i kapittel I, men han forsvinner ikke fra boken før på siste side i kapittel VII (144).

Manglene i vår diskusjon om dialogen er også utallige. Det gjenstår både en grundig undersøkelse av det som skjer før dialogen, som uttale, og det som skjer etter den, når den har blitt dialog. Vi har hevdet at den aldri blir symmetrisk, at dialogen aldri er «rettferdig», men vi har verken bevist eller diskutert dette i særlig grad. Hvis man ville holde seg innenfor Edmond Jabès' verk, kunne man gå mot *Le Livre du Dialogue* og de andre bøkene i *Le Livre des Limites*. Dette ville også bedre forståelsen av *Un Étranger*, i den grad den følger *Le Livre des Limites*.

Fordi vi tok *Un Étranger* på ordet, og lette etter den fremmedes ansikt, har vi åpnet for en mengde spørsmål i oppgavens avslutning om dialog og ansikt. Det er svært problematisk å benytte seg av Levinas' begrep om ansiktet i en litterær oppgave. Selv om *Un Étranger*, og Edmond Jabès, bruker ordet ansikt, så betyr ikke det at det er snakk om samme begrep. Avslutningen er et desperat forsøk på å avslutte; avslutte arbeidet med oppgaven — og avslutte arbeidet vi opplever at *Un Étranger* gjør i oss, ved å kreve at vi forholder oss til oss selv som en fremmed.

Men dette arbeidet er livets arbeid i oss, det slutter ikke selv om oppgaven avsluttes — eller oppgis. Oppgaven er et forarbeid, så vi i innledningen. Som livet er det, kunne vi legge til.

Bibliografi

Bøker av Edmond Jabès

- 1989a: *Un Étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, Gallimard, Paris
- 1991a: *Le Livre de l'Hospitalité*, Gallimard, Paris
- 1991b: *Désir d'un commencement Angoisse d'une seule fin*, Fata Morgana, Montpellier
- 2004: *Lengselen etter en begynnelse Frykten for en eneste slutt*, gjendiktet av Rune Christiansen, Oktober Forlag, Oslo
- 2001a: *Le Seuil Le Sable*, coll. *Poésie*, Gallimard, Paris
- 1988: *Le Livre des Questions*, Gallimard, Paris [1963-65]
Le Livre des Questions
Le Livre de Yukel
Le Retour au Livre
- 1989b: *Le Livre des Questions 2*, Gallimard, Paris [1967-73]
Yaël
Elya
Aely
• (*El, ou le dernier livre*)
- 1991c: *Le Livre des Ressemblances*, Gallimard, Paris [1976-80]
- Le Livre des Limites:*
- 1982: *Le petit livre de la subversion hors de soupçon*, Gallimard, Paris
- 1984a: *Le Livre du Dialogue*, Gallimard, Paris
- 1985: *Le Parcours*, Gallimard, Paris
- 1987: *Le Livre du Partage*, Gallimard, Paris
- Le Livre des Marges:*
- 1975: *Ça suit son cours*, Fata Morgana, Montpellier
- 1984b: *Dans la double dépendance du dit*, Fata Morgana, Montpellier
- 1997: *Bâtir au quotidien*, Fata Morgana, Montpellier
- 1992: *Un regard*, Fata Morgana, Montpellier
- 2001b: *Du désert au livre. Suivi de «L'Étranger», 1989. Entretiens avec Marcel Cohen* [1980/1989/2001], Éditions Opales, Pessac [Nouvelle édition revue et corrigée. Préface de Danièle Saabah (sic).]

Sekundærlitteratur

- Adorno, Theodor W. 1999: *Estetisk teori* [1970], oversatt av Arild Linneberg, Gyldendal, Oslo
- Bakhtin, Mikhail 1984: *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Edited and Translated by Caryl Emerson, University of Minnesota Press, Minneapolis [Sixth printing, 1994]
- Benoit, Éric 2000: *Écrire le cri: Le Livre des Questions d'Edmond Jabès. Exégèse*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux
- Benoit, Éric 2001: *De la crise du sens à la quête du sens (Mallarmé, Bernanos, Jabès)*, Les Éditions du Cerf, Paris
- Blanchot, Maurice 1969: *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris
- Blanchot, Maurice 1971: *L'Amitié*, Gallimard, Paris
- Blanchot, Maurice 1983: *La communauté inavouable*, Les Éditions de Minuit, Paris
- Buber, Martin 1992: *Jeg og Du* [1923], oversatt av Hedvig Wergeland, «Cappelens upopulære skrifter», J.W. Cappelens Forlag, Oslo (2. utgave)(3. opplag 2005)
- Cahen, Didier 1991: *Edmond Jabès*, Collection «Les dossiers Belfond», Pierre Belfond, Paris
- Celan, Paul 1986: *Gesammelte Werke, Zweiter Band*, Taschenbuch 1331, Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Deleuze, Gilles & Felix Guattari 1991: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris
- de Man, Paul 1984: «Autobiography As De-Facement», in: *The Rhetoric of Romanticism*, Columbia University Press, New York, (p. 67-81)
- Derrida, Jacques 1979: *L'écriture et la différence* [1967], «Points Essais», le Seuil, Paris
- Derrida, Jacques 1992: «... That Dangerous Supplement ... », in: *Acts of Literature*, Edited by Derek Attridge, Routledge, New York, London
- Derrida, Jacques 2000: «De l'autre côté du monde», in: *Saluer Jabès. Les suites du livre*, Collectif dirigée par Didier Cahen, Éditions Opales, Pessac
- Hauge, Olav H. 1980: *Dikt i samling*, Noregs Boklag L/L, Oslo
- Laporte, Roger 1986: *La veille* [1963], in: *Une vie*, P.O.L, Paris
- Laporte, Roger 2003: *Quinze variations sur un thème biographique* [1975], Préface de Frédéric-Yves Jeannet, Collection «Textes», Flammarion / Éditions Léo Scheer
- Levinas, Emmanuel 1990: *Humanisme de l'autre homme* [1972], Le livre de Poche / Fata Morgana
- Levinas, Emmanuel 1996: *Le temps et l'autre* [1979/1983], Presses Universitaires de France, Paris

- Levinas, Emmanuel 2001a: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris
- Levinas, Emmanuel 2001b: *Totalité et Infini* [1961/1971], Le livre de Poche, biblio essais
- Levinas, Emmanuel 2004a: *De l'existence à l'existant* [1947/1963], Librairie Philosophique J. Vrin, Paris
- Levinas, Emmanuel 2004b: *Éthique et infini* [1982], Le livre de Poche, biblio essais
- Mallarmé, Stéphane 1998: *Œuvres complètes I*, Édition présentée, établie et annotée par Bertrand Marchal, «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard, Paris
- Mallarmé, Stéphane 2003: *Œuvres complètes II*, Édition présentée, établie et annotée par Bertrand Marchal, «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard, Paris
- Motte, Warren F. Jr. 1990: *Questioning Edmond Jabès*, University of Nebraska Press, Lincoln and London
- Sabbah, Danièle 2002: *Écrire le Seuil: Le Livre des Questions d'Edmond Jabès. Aspects d'une poétique*. [THESE Pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Paris X — Nanterre]
- Stamelman, Richard 1985: «Nomadic Writing: The Poetics of Exile», in: *The Sin of the Book: Edmond Jabès*, Edited by Eric Gould, University of Nebraska Press, Lincoln and London
- Starobinski, Jean 2001: «Le progrès de l'interprète», in: *La relation critique* [1970,2001] (s.109-202), Gallimard TEL, Paris
- Starobinski, Jean 1991: «Fortolkerens framferd», in: *Moderne litteraturteori. En antologi*, Universitetsforlaget, Oslo (2. opplag, 1993)
- Waldrop, Rosmarie 2002: *Lavish Absence: Recalling and Rereading Edmond Jabès*, Wesleyan University Press, Middletown, CT